CLAUSE WESTERMANN

“O PAPEL DA LAMENTAÇÃO NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO”

E O

“O RELATO DA CRIAÇÃO NO INÍCIO DA BÍBLIA”.

Tradução de Daniel Sotelo

PIRATININGA, 1986

CLAUS WESTERMANN - O PAPEL DA LAMENTAÇÃO NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.

Tradução: *Daniel Sotelo*

O Antigo Testamento não pode anunciar um Deus debaixo de uma simples Soteriologia, mas pode falar de Deus entre os atos salvadores como um conjunto de séries de eventos e que necessariamente envolvem alguma espécie de mudança verbal entre Deus e o Homem. Esta última, inclui tanto o clamor do homem em aflição como a resposta de adoração pela salvação efetuada por Deus.

I. A LAMENTAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO.

1º - A libertação do Egito é o significado fundamental para a Teologia do Antigo Testamento. Isto é, atestado pelo assim chamado (sogennante) credo histórico "(denominado por Gerhard von Rad) que em poucas sentenças proclama a tradição deste evento como base do povo de Israel (Dt. 26,1-11) e pela estrutura do Pentateuco ou Torah em cujo centro está o relato da Libertação do Egito em Ex. 1,1ss. O primeiro mandamento revoga este evento. "Eu sou o Senhor que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão".

Quando adquirimos sobre ou perguntamos o que aconteceu neste evento, a tradição em que foi preservada a guardada sob tal aspecto, sempre temos a mesma resposta. Os eventos fazem da forma da Libertação um seqüência que é sempre encontrada onde quer que a libertação seja relatada no Antigo Testamento: a aflição, o clamor da aflição, o atendimento (promessa da libertação), a resposta desta salvação e a adoração a Deus. Esta seqüência

aparece tanto no relato do Egito no livro do Êxodo como no breve texto do credo:

O CREDO HISTÓRICO

Dt 26,1-11		Êxodo 1-15	
Pré-histórica	26,5	Chamei do Egito	1,1
Aflição	26,6	Clamor de Aflição	1,6-22
Clamor de Ajuda	26,7ª	Clamor de Aflição	3,7-9
Levar até	26,8		7,14
Levar para	26,9	Nm	16
Resposta	26,10 s	Resgate e Louvor a Deus	
		Ex 15,1-21	

Temos estabelecido aqui, o lugar do Lamento na Teologia do Antigo Testamento. Este colocado entre o contexto do relato da libertação que torna à base do relacionamento de Israel com Deus, assim está relatado os atos salvadores de Deus. Onde quer que queiramos explanar corretamente o que aconteceu quando Jahweh libertou Israel do Egito, temos falado do grito da aflição proferido pelos oprimidos na “casa da servidão”. No credo de Dt 26,7ª como no livro do Ex 3,7-9, o clamor de aflição e, portanto o lamento pertence à narrativa da libertação do Egito. A estrutura do Dt 26, 1-11 corresponde ao Salmo declarativo para o louvor em sua narrativa. (Ver: Claus Westermann - The Praise of God in the Psalms - John Knox, 1965, pp 114 ss).

Agora, onde quer que, a Teologia do Antigo Testamento atribui o significado fundamental é libertação (Gerhard von Rad, Walter Zimmerli, T.C. Vriezen) faz assim porque, Israel experienciou a presença de Deus entre a história toda como salvação (o II Is, por exemplo, fala da ação salvadora de Deus em vários caminhos mais

do que o Êxodo). Podemos dizer que, a posição do significado é conferida implicitamente sobre o clamor da aflição, para pertencer ao evento da libertação.

Este tem certamente não sido visto devidamente ou notado na Teologia do Antigo Testamento, o lamento tem mantido um significado não especial na apresentação da Teologia do Antigo Testamento.

A razão mostra esta que a leitura é aparente. Não podemos discuti-la aqui extensivamente, mas em mero esboço. No Ocidente o falar de Deus (God Talk) é carateterizado pelo pensamento objetivo sobre Deus. Na Teologia, Deus torna-se um objetivo. Mas no Antigo Testamento, falar de Deus é caracterizado pelo pensamento dialógico (Martin Buber). Conforme o objetivo da teologia, este é um evento entre Deus e o homem, quando a teologia ocidental fala da salvação de deus ou que Deus torna-se objetivamente ligado ao evento e assim emerge a "soteriologia".

O Antigo Testamento não pode diminuir Deus a uma simples sorteriologia, mas pode falar dos atos salvadores de Deus numa completa série de eventos e que envolve algumas espécies de mudanças verbais entre Deus e o homem. Este último inclui o clamor do homem em aflição e a resposta da adoração e louvor pela salvação e louvor pela salvação efetuada.

2º - No Antigo Testamento do início ao fim o "clamor da aflição", o "clamor para a profundidade", ou seja, o lamento é uma parte inevitável do que acontece entre Deus e o homem (Veja Clauss Westermann. In: Theologische Buchrei, 24, 1964, pp 266-305, pp266-305 e também ZAW 66, 1954, pp44-88).

Podemos ter uma visão do significado teológico do lamento no Antigo Testamento, somente se distinguirmos o lamento de aflição do lamento da morte (Ver H. Jahnow - Das Hebraische Leichnlied, BZAW, 36, 1923). O lamento da morte vê para traz o lamento de aflição, vê para frente lamento da morte é pelo lamento do lábio ou da boca do outro, alguns que pertencem à ele; no lamento da aflição porém, ao que sofre e lamenta o sofrimento pelo que aconteceu a

ele; e relata aos seus, sua vida pela lamentação. No lamento da aflição o sofredor alcança para a vida, ele pede que o sofrimento seja irado; é só a possibilidade na vida que o deixa tanto tempo para ele viver.

O fato de que na linguagem Ocidental, o lamento da morte e o lamento da aflição são da aflição são designados pela mesma palavra, e é o resultado de um longo desenvolvimento condicionado pelo fato de que os sinais externos de lamentação, assim como o choro - pranto é o mesmo para tal. Em Hebraico como nas línguas primitivas, o lamento de aflição e o lamento de morte são designados por diferentes palavras e não podem ser errôneo para cada uma. Outra coisa mais importante para distinção é que, no Antigo Testamento somente o lamento de aflição é dirigida a Deus. O lamento de morte por outro lado, é a forma secular, como o lamento de Davi para Saul e para Jonatas como exemplos indicados (II Sam 1).

3º - O significado do Lamento no Antigo Testamento é aparente no caminho da narrativa do Pentateuco, aberta no livro de Êxodo com o clamor de aflição sobre a opressão no Egito: "...então clamamos ao Senhor...."(Dt 26,7). O clamor a Deus, na angustia profunda acompanha Israel em todo estágio da história. Na redação do livro de Jz, o Deuteronomio diz: "...eles estão em feridas puras. Quando clamavam ao Senhor..."(Jz 2,15ss). E assim aconteceu sobre eles e outra vez veio sobre eles um tempo de angustia, na grande catástrofe do exílio, tempo de lamentação em que o livro de Lamentações e muitos outros narram (Sl 89, Is 63-63) e também está incluindo o livro de IV Esdras, eles mostram perante Deus o lamento e o sofrimento e aflição da Nação.

Na aflição e no sofrimento individual é expresso em lamentos pessoais que pervade por completo o Antigo Testamento. O Salmo 130 dirigido a Deus começa com: "... das profundezas clamo a ti Senhor...", e o Salmo 113 dirige-se com este lamento: "...o que se passa nos céus e o que acontece nas profundezas?...". Todos os Salmos de lamento no Saltério revolvem de fato este clamor das

profundezas, e os Salmos de Louvor e de Adoração declaram que Deus tem-nos ouvido. O livro de Jó é uma poderosa fuga baseada no clamor de lamentação, e ainda indica o significado profundo que o lamento tem em Israel para falar de Deus, para a sua teologia (ver Clauss Westermann: Aufbau der Büches Hiobs (A Estrutura do Livro de Jó), Theologische Buechrei Munchen, Christian kaiser, 23,1956- existe uma tradução inglesa). Pela ordem temos muitos textos do Antigo Testamento em que o lamento faz parte de todos os salmos de Lamentação no Saltério e no livro de Lamentação, estes constituem somente uma porção dos lamentos contidos no Antigo Testamento. Somos lavados a discernir três estágios na história do lamento:

a- o pequeno lamento no período antigo em Gen. 25,22; 27,46 e Jz 15,18; 21,2
b- o lamento estruturado ritmicamente nos Salmos
1- o lamento da oração em prosas do último período (Esd 9 e Nee 9).

Estes três estágios do lamento podem ser encontrados em todos os escritos do Antigo Testamento; os lamentos pequenos do período antigo somente estão em narrativas de relatos. Os lamentos do segundo período não são limitados ao Saltério e o livro de lamentação, eles aparecem também nos livros proféticos (os lamentos contra as Nações em Jer 14-15, Is 63-64 e os lamentos individuais de Jer 11-20). Prestemos atenção à discussão detalhada em Herman Gunkel e Joachim Begrich - Einleintugn in die Psalmen, 1934 - (Introdução aos Salmos). Mas, além disso, o lamento em um elemento estrutural importante na profecia de II ou Deutero - Is, como no lamento individual no livro de Jó. Pesquisas mostram que o lamento pervade o Antigo Testamento inteiro e que eles são partes essências do Antigo Testamento e diz dos acontecimentos entre Deus e o homem.

O significado do lamento é rompido no fato de que o homem de quem fala o Antigo Testamento é finito. Ele não é idealizado ou

espiritualidade. A Antigo Testamento conhece o homem somente nas limitações relatadas em estórias de sua criação em Gen 2 e 3, a limitação e o transitoriedade e queda. Este perigo e o aperto para a qual ele pode conduzir e é expresso num lamento. E é justo como a parte da natureza humana que o homem pode derramar seu coração em lamentação assim ele é uma parte da natureza divina que deus está relacionado com o clamor de angústia. Louvor e adoração também pervade o Antigo Testamento por completo: "... porque ele tem ouvido minha voz e as minhas angústias súplicas..."(Sl 116, 1).

Este é o grande significado que o Antigo Testamento diz de Deus, que o relato da libertação do Egito no Livro do Êxodo da a explanação da outra liberdade para o apuro dos oprimidos ou à compaixão de Deus após este sufoco: ".... eu tenho ouvido e visto a vossa aflição..." (Ex 3,7). A forma é dada não em base histórico - teológico, mas também, talvez no contexto de culpa e punimento.
"Ele esta aí como um dado primitivo e, portanto não exposto, no começo do relato, vem o lamento, a linguagem do sofrimento". Neste clamor o oprimido dá à voz ao seu apuro. Há um a similaridade estrita entre o clamor do aflito do oprimido e o lamento de Hagar pela criança no deserto (Gen 21,16-17). O lamento implora a Deus a ser misericordioso para com o sofredor. Esta é a função: o apelo pela compaixão de Deus. Todas as formas de aflição humana, opressão, ansiedade, dor e perigo são das vozes em lamentos, e assim torna um apelo para somente o tribunal que pode alterar o sufoco.

4º - Neste ponto podemos ter a atenção voltada para a diferença entre este uso e na tradição cristã do Ocidente. Tanto para o Antigo Testamento como para o Novo Testamento, o lamento é uma parte da vida humana, no saltério esta um importante e inescapável componente de adoração e linguagem de adoração. No Antigo Testamento não há uma linha singular que atrapalha a lamentação ou que expressa a idéia que a lamentação não tem lugar na vida e com o relacionamento com Deus. Certamente nos Evangelhos as ações de Jesus de Nazaré são caracterizadas pela

compaixão e ele evidencia o implorar a ele, ajuda na necessidade. O clamor de angustia o que ele aflige, clama a ele:
“...filho de Davi tem misericórdia de mim.....”, nunca foi refutado este pedido a Jesus. Na história da paixão o lamento do antigo povo de Deus - O salmo 22 - é colocado na boca de Jesus. Somente na sessão parenética das cartas do Novo Testamento a admoestação produz o sofrimento com paciência e a humildade da auto - resignação por outro lado. A resposta do cristianismo ocidental ao lamento tem sido totalmente excluída do relacionamento do homem para com Deus, como resultado que este completamente desaparecido da oração e da adoração. Podemos interrogar esta exclusão que esta atualmente baseada sobre a mensagem do Novo Testamento ou a parte atribuída pela influência do pensamento grego, o que consiste na ética estoica.

II- A LAMENTAÇÃO NO SALTÉRIO.

1º - Os Salmos de lamentos no Saltério colocam o centro da história do lamento da nação e o lamento individual eles podem distinguidos dos antigos como:

a- pequenos lamentos, os encontrados nas narrativas patriarcais nos relatórios históricos.

b- e a última oração prosaica pela forma característica, a forma que envolve a tradição de adoração no salmo de lamentação.

Eles são poemas e cânticos que tem a estrutura fixada, em que obviamente permitiu um ilimitado número de variações. Portanto em cada um destes Salmos podemos discernir uma seqüência fixada de elementos que marcam o Salmo do Lamento.

A. estrutura do Salmo de Lamento é assim;

a- petição introdutória;

b- lamentação;

1- uma volta a Deus;

c- confissão da verdade;

d- petição;

e- a promessa de adoração.

A estrutura do relato não faz uma diferença entre o lamento ou do individual, são indicados meramente pelo essência do Salmo de Lamento. Não há Salmo simples de lamento com lamentação. Lamentação não tem um significado em si mesmo, que sua função é um apelo que esta evidente em sua estrutura. Que o lamento é concorrente com a não descrição do nosso sofrimento ou com a auto - piedade, mas com o remover do próprio sofrimento. O lamento apela para retirar o sofrimento. A transição é evidente no fato de que a lamentação segue a petição (a segurança da atenção de Deus e a sua intervenção) eu a petição implica na lamentação.

Nos lamentos primitivos é possível para a petição implicar na lamentação (o lamento de Sanção em Jz 15,18). Isto pode ser explicado por uma observação psicológica. No caso de uma pequena

criança a petição contida pela lamentação, eles expressão que querem ou para clamar uma enfermidade. Somente com o evoluir da maturidade, a criança a diferenciar a lamentação da petição. Por isso não posso concordar com a visão proposta de que a petição é a oração dos Salmos de lamento (Erhard Gerstenberger. Der Bittende Mensch - O Homem Suplicante, tese de Habilitação, 1970). A petição vem da lamentação, as duas não podem separar ou ser diferenciado de significação.

A transição na estrutura do Salmo de Lamento é também manifestada pelo fato de à respeito da vasta riqueza e diversidade dos salmos em cada um, sem exceção, pode ser reconhecida como ser um degrau além da simples lamentação. A transição aqui é sindicada pelo “mas” (vav adversativo) que introduz a confissão da verdade ou algumas similares declarações (ver Claus Westermann: das Loben Gottes in der Psalmen - O Louvor a Deus nos Salmos 1968). Finalmente a transição é mostrada na conclusão do salmo que antecipa a intervenção salvífica de Deus com o atendimento da oração, ou em total de vista diferente a mudar que tem tomado lugar durante o curso do salmo mesmo.

Esta transição na estrutura do salmo de lamento é rompido na função do lamento como um apelo. Por que o lamento é dirigido na direção em que pode mudar o sofrimento a mudança ocorre no salmo ou no último implicado. Compreendo o caminho, a estrutura do salmo de lamento, que permite ver o pathos primeiro para um alívio do sofrimento, é um dos mais poderosos testemunhos da experiência da atividade de Deus no Antigo Testamento.

A meta da transição que temos observado na estrutura do salmo de lamento é o Louvor a Deus. Este está indicado primariamente pelo fato de que o salmo de lamento inclui com a voz de adoração e de louvor. Lamentação é tomada em louvor como resposta ao ser salvo (como no salmo 22). No Antigo Testamento a lamentação e os louvores são justamente antepostos um ao outro: como agora a lamentação é a linguagem de sofrimento, assim o louvor é a de alegria. Um ou outro com parte integrante do ser humano.

Mas é uma ilusão supor ou postular que pode ser um relacionamento com Deus foi somente louvor e nunca lamentação. Como foi alegria e tristeza em alternação é parte da finitude da existência humana (Gen. 2-3), assim louvor e lamentação é parte do relacionamento do homem com Deus. Assim pode admitir o louvor de Deus que tem um lugar na adoração cristã, mas não lamentação. Louvor pode reter a autenticidade e naturalmente só em polaridade com a lamentação.

2º - Uma característica de lamentação, que forma parte da estrutura do salmo de lamento, e é usualmente em três dimensões:

a- em direção a Deus - uma acusação ou queixa contra Deus.

b- em direção ao homem - queixa contra o inimigo

c- em direção a si mesmo - Eu lamento. Nós lamentamos

Até a lamentação com a vida, o sofrimento lamentado, do ser humano completo vem com a expressão destas três dimensões. Para o lamento não é meramente isolado do "Eu" que é tratado pelo poder da morte que ele experimentou em sofrimento, tratado como este suporta na comunidade, isto significa para o outro e para o eu. Mas também tratado esta o seu relacionamento com Deus e o significado para a vida. Esta é o "porque" da queixa contra Deus. A resposta da questão do significado, a questão do "onde", "não pode ser provida pelo auto sofrimento", a questão pode ser dirigida a Deus e somente ele pode responder.

As três características juntas da lamentação revelam uma compreensão do homem em que a existência de um indivíduo sem a participação na comunidade (a dimensão social) e sem o relacionamento com Deus (a dimensão teológica) é totalmente inconcebível. Usando categorias modernas, podemos dizer que os três elementos da lamentação pressupõe e compreende que os homens na teologia, na psicologia e na sociologia, não podem ser separados uma da outra. Podemos compreender o homem em uno, os elementos da lamentação expressam em especial modo, está presente no resto do Antigo Testamento.

Aparece no relato Javista, o J- da discrição em que o homem foi criado ao mesmo tempo como indivíduo para a sociedade com os outros e em relacionamento com o seu criador (Claus Westermann: Genesis: Kommentar, B. K. I, pp. 245ss), a mesma formulação aparece outra vez no livro de Jó, onde o drama do sofrimento é colocado entre Deus, Jó e seus amigos. Podemos nos referir a outras passagens do Antigo Testamento em que igualmente aparece estas três dimensões que são partes essenciais do ser humano.

A compreensão do homem manifesta nestes três elementos da lamentação é importante para o futuro. Não antropologicamente que é para a teologia ou sócio - política, filosofia, psicologia com o passo do homem como um todo. Todas as três partes integrantes totais do ser humano. Comparando e constatando as várias "imagens do homem" que a absolutiza um ao outro destas três dimensões não podem ajudar a humanidade pela existência em apresentar uma quixa.

A questão para o futuro é trazer as três dimensões do homem em auto - compreensão de novo na Teologia cria uma separação antropológica no sentido da doutrina do homem, traz para a Bíblia coisas acerca do homem em sua conversação com as ciências. Para uma questão de significados não podem responder as ciências sociais, a voz do teólogo é sempre indispensável. Portanto a questão de significados que revela a necessidade para a obra junta sobre a questão da pressão intelectual que concerne ao homem.

3º- No Saltério, tanto o lamento como o da nação tem uma forma particular, cada uma distinta da outra (ver a obra de E. Balla - Das Ich der Psalmen - e também o de S. Mowinckel - Gottesdienst der Psalmen). Mas também outros livros da Bíblia, as obras históricas, os profetas, tanto o indivíduo como o lamento da nação acompanha o pathos de Israel, da sua imaginação da literatura pós - canônica até o Novo Testamento.

Este também, diz algo importante para a teologia do futuro. Não podemos alongar o fato de que a teologia da Reforma foi individualista. A justificação do pecador tem algo de individual, e a

igreja consiste em justificar os indivíduos. A "salvação das almas" é simplesmente salvação do indivíduo. A grande revolução social é responsável por restaurar a sociedade a uma posição primária de importância na história em composição.
Na cultura contemporânea a sociedade se tornou a dominar o conceito exposto acima. Então a teologia não pode ignorar o fato de que a lamentação dos oprimidos foi um fator de grande revolução social. A pergunta que liga e nos envolve num ponto radical no pensamento, um que procura o novo e a não realizado balanço entre o individual e a sociedade. É a mesma pergunta revelada quando a questão justa põe e ajunta o lamento individual como acerca de nosso relacionamento com Deus.

4º- O Lamento das nações abre-se com o relato do Êxodo. Eles continuam a murmurar com o povo em sua permanência no deserto. Durante a conquista e o primeiro período da ocupação o lamento é de um povo oprimido pelos inimigos que são superiores. Durante o período do império, o lamento especial que pertence à catástrofe política (opressão do inimigo), pode ser distinguido dos quais o acordo com a catástrofe natural (a lagosta e os gafanhotos). Com uma conseqüência da queda de 587 a. C., o lamento nacional toma um significado especial, para após a destruição do templo de Jerusalém a lamentação torna somente possível o caminho para a adoração a Deus.

A proclamação do II Is (Deutero-Isaías) refere-se à recitação do lamento da nação em vários pontos (Is 40,27). No tempo pós-exilico a recitação do lamento foi mudado no serviço de repetição (Esd 9 e Nee 9). A observação do lamento da nação é indicada no IV Esd em que o lamento agora separado do serviço de adoração (do oculto), e outra vez com o grande pathos expressado pelo sofrimento dos que sobreviveram à catástrofe.

A significação teológica do lamento da nação liga à atividade de Deus como Salvado. Salvação é experimentada como o ouvir a chamada da aflição (Eu tenho ouvido o vosso clamor. Ex 3,7). Todo este momento vil que a nação experiênciou é uma história com um

contexto que tem um significado. Toma sobre o significado em que Deus foi visto como ação. Portanto a nação e a experiência da situação em que foi um absurdo confrontar Deus com a questão "por que". Como Deus traz do sofrimento profundo o povo, quando ele tem previamente dado grandes coisas a ele?
Assim é um absurdo colocar em deus, o lamento da nação que contém a dimensão do protesto, o protesto do novo que não entende o que aconteceu ou tem sido dado a eles. Este protesto dirigido a Deus está certo, mas nunca como protesto. O protesto surge da falta de percepção do fato como o absurdo, como exemplo, a escravidão no Egito, e liga os fatos de que Deus pode tudo. Que o lamento é ouvido, implica que Deus aceitou o protesto. Aqui vemos a conexão entre o lamento (klage) dos oprimidos com o ouvir de Deus e a acusação profética (anklage) contra a sociedade. Para esta acusação contra a sociedade, os profetas em sentido tornam os articulados do lamento dos oprimidos e dos indefesos.

Entre muitas instâncias Israel lamentou o perigo de murmurar no deserto (ver G. W. Coats - Rebellion in the Wilderness - the Murmuring in the Wilderness Tradition in the Old Testament, Abingdon Press). Que caracteriza o lamento desta peregrinação do povo é que foi denominado por queixa contra Deus (ou Moisés). Eles negociavam com elementos necessários como: fome, sede, exaustão e desespero na situação desesperançada. A história da murmuração tem muita coisa em comum: Deus pune estes que insurgem e lamentam contra ele, dá sustentáculo para a fome e a água para os sedentos. Nesta narrativa do período do deserto, Israel preservou para o tempo de experiência que quando a necessidade elementar ou mortal, o lamento destes que sofrem é ouvido por Deus, todo desespero do lamento é retornado contra o próprio Deus, toda a acusação contra ele.

No lamento da nação, o contraste entre a forma da atividade de Deus e a sua atividade é pontuada expressa em "referência aos ares formais da salvação de Deus". A formação do contraste significa um despertar da consciência histórica que começa a ver na história um longo contexto. Até o "lamento da profundidade" confrontado

com o “sobre” “a altura” com que ele foi feito, até a face dele com a apresentação que chama ao que foi feito antigo, podemos dizer, ver o contexto da história.

Isto é, claramente expresso quando o contraste é estruturado linguisticamente em forma parabólica, como a parábola do vinhateiro e dos vinhadores: a parábola apresenta a história como um todo. No motivo de contraste, liga o rompimento da consciência histórica (Claus Westermann - Vergegen Wuertigung der geschichte inder Psalmen, Th Bu, 1964, pp 306-336).

O Lamento individual aparece como a história antiga dos patriarcas: o lamento de Abraão (Gen. 15,2), o lamento de Rebeca (Gen. 25,22; 27,46), o lamento do filho de Agar (Gen. 21,16ss) e o evento do lamento de Caim (Gen. 4,13ss). No período dos juizes o lamento de Sanção (Jz 15,18) e no tempo dos reis o lamento do filho de Ana (Isam 1) ou do rei doente (Is 38). Nos Salmos o lamento pessoal de uma figura mais extensa e em Jó no motivo básico: o lamento de Jó nos capítulos 3 e 29-31 que prove a estrutura dos diálogos e do discurso de Jó aparecem o motivo do lamento.

A significação teológica do lamento pessoal liga a primeira de todos os fatos na voz do sofrimento. O lamento é a língua pela qual o sofrimento é dado na dignidade da linguagem: ele não faz silêncio. A introdução do Salmo 102 “a oração de um aflito quando ele está fraco e pobre em sua queixa ao Senhor” e claramente tem-se o significado e a função do lamento: adiciona-se o sofrimento ao alívio do sofrimento. O sofrimento humano não é, em nenhum sofrimento e qualquer deles o torna em sofrimento maior, o sofrimento faz buscar a Deus. A verdadeira função do lamento é a súplica, e isto significa que o sofrimento torna ao mesmo tempo caminho, visto desta perspectiva podemos dizer que o lamento é um movimento a Deus.

O lamento tem seu clímax no livro de Jó em que ele recebe a consolação de seus amigos, Jó em que é testado, é preparada a resposta para o pecado que tem causado a punição de Deus e ele severamente. Jó admite que tenha pecado como os outros demais homens mas não admite que ele tem cometido um crime grande como seus amigos querem que ele assuma porque do terrível golpe

que tem caído sobre ele. Para Jó assim uma doutrina o tem desinteressado. Ele sabe que seu sofrimento não é uma punição e que pode entender Deus.

Forçado à extrema isolação pelos amigos que professam a falar o nome de Deus, Jó não pode fazer nada mais a continuar a possuir sobre Deus a não compreensão dos fatos. Seu lamento é a linguagem da incompreensão acerca de Deus, neste caso Jó, o lamento tem a sua função como súplica: sua amarga queixa de um desespero que tem vindo sobre ele. Por esta razão, o lamento de Jó é importante para o mundo dado por Deus. Acerca de Deus toda a espécie de desespero não se pode entender Deus, recebe no lamento a linguagem que se liga a Deus, onde todos o acusam.

6º - O Lamento e a Confissão de Culpa, a confissão de pecado pode ser construída das partes do Salmo de Lamentação, onde o lamento da nação ou o individual é igual, mas não generalizando o caso. Assim o Antigo Testamento é concernente, não é verdade que todo lamentador ao ipso tem para confessar os pecados. Há um número de lamentos que contém o protesto de inocência. Deste podemos concluir que certamente encontra-se a confissão de pecado, consciêntemente de uma ofensa específica é proposta.

Esta difere da doutrina paulina que diz da pecaminosidade é uma parte da condição humana e que a confissão dos pecados é uma parte para se relacionar com Deus. Deste ponto de partida da doutrina paulina não há lamento sem confissão de culpa, se um lamentador aparece perante Deus, ele aparece como culpado. Mas o lamento não é a continuação da oração cristã e pode ser que num certo sentido a confissão do pecado tem forma cristianizada do lamento: “mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa”.

O resultado desta dogmática cristã e da adoração cristã no sofrimento como o oposição ao pecado tem recebido de um background: a obra de Jesus Cristo da Salvação com o perdão dos pecados e a vida eterna, não é aqui o fim do sofrimento humano.

A crença cristã que torna o sofrimento paciente, não pode queixar-se de Deus. O sofrimento deste mundo é inoportuno e insignificante. O que é importante é a culpa do pecado. A impressão

assim dada na atividade de Jesus de Nazaré é que o Servo Sofredor - murmurou, foi crucificado e ressuscitou o Senhor em contraste com o pecado e o sofrimento.

Podemos agora perguntar a Paulo e à teologia paulina orientada, se não tem entendido a obra de Jesus Cristo na sua forma total. Não há passagens nos Evangelhos que surgem que Jesus viu o convencimento do Sofredor em sofrer pacificamente. Há narrativas em que Jesus combina o perdão dos pecados com a cura, mas não há narrativas em que Jesus coloca o perdão dos pecados no lugar das curas.

Há um segundo fator a ser considerado: na estória do evangelho da paixão é apresentado nas palavras do Salmo 22, o autor coloca-o na boca de Jesus o lamento de sofrimento do Salmo 22.

7º - O lamento do mediador é um raro, mas importante forma intermediária: é um lamento pessoal com a forma de lamento da nação. O trazer o individual ante Deus não sem o próprio sofrimento, sua mediação que afeta a nação. Aparece aqui o lamento do Messias, com o Lamento de Moisés, indo para o lamento de Elias e o ponto alto do lamento ou da confissão de Jeremias, e os cânticos do Servo Sofredor do II Isaías.

A história do relacionamento de Deus com Israel começa com o lamento da opressão do Egito e tem seu clímax no sofrimento do mediador da nação. O clamor de Jesus na cruz coloca em continuidade com a história do lamento do mediador do Antigo Testamento. Neste sentido pode ser visto a meta da História.

O significado teológico do lamento do mediador pode ser reconhecido na visão da conexão da nação como indivíduo. Esta conexão é mais bem vista na lamentação de Jeremias (Gerhard von Rad - Teologia do Antigo Testamento, vol. II, ASTE, pp 188-219). Estes lamentos podem ser:

a- a linguagem do sofrimento que toma forma nos Salmos de lamento pessoal, o lamento de Jeremias como nos Salmos tem três

elementos: a acusação contra Deus, o Eu do lamento e o lamento contra os inimigos.

b- na vocação e missão de Jeremias tem estes lamentos: o inimigo não é um adversário pessoal, mas se faz dele o adversário pela sua pregação. O Eu lamento é relatado em sua missão: Jeremias não tem de endurecer em sua missão.

O lamento de Jesus na cruz em palavras do Salmo 22 corresponde com o de Jeremias. Mas no sofrimento, e morte de Jesus e o sofrimento de Jeremias tem os cânticos do Servo Sofredor do II Isaías.

“DIE SCHOEPFUNGSBERICHT VOM ANFAG DER BIBEL”.

Calwer Verlag, Stuttgart, 1966

Tradução de: Daniel Sotel0

PIRATININGA, 16 de abril de 1989.

INTRODUÇÃO

Uma leitura superficial na Bíblia mostra que o nosso silêncio começa a fim de que ela possa falar. Tal posição não é mais uma afirmação, mas a exigência que respeitemos a Bíblia, porque ela está sempre

diante de nós, no mesmo sentido que Deus sempre está diante de nós. É como dizer que não conhecemos perfeitamente, agora não deveu mais escutá-la. Esta profunda e severa exigência de colocar de frente aos livros que já conhecemos, por ser em grau maior de ouvi-los, isto é, trazido especialmente para escutá-lo o relato da criação; e ouvimos sempre contexto de que jamais não estejas mais consciente. Havíamos fixado na mente as representações da criação do mundo e do homem que, como veremos, não provém diretamente do texto da Bíblia, bem que da história de suas interpretações.

Por exemplo, se estamos capacitados a determinar os problemas como: o mundo foi criado em seis dias eu não? E se não acolhermos mais como absurda tal alternativa. Estas representações sejam de fato (pode ser separada ainda daquela que vê as descrições da criação da Bíblia como simplesmente passada a nós e como coisa que não se aceita mais) são como dois muros que devem ser derrubados, afim de que, o texto possa realmente falar.

O que comporta, de nossa parte, superar alguma resistência, coragem de aceitar as conclusões a que o texto se constringe e esforça para mudar, em alguns pontos, o nosso pensamento. Esta demolição da representação que temos feito sobre a criação, é condição para que a palavra de Deus retorne ao nosso ouvido.

1- A Bíblia não inicia com Gen. 1, e sim com Ex. 1. Posso dizer que a história de Deus com seu povo começa com o livro do Êxodo; que começa a história no sentido verdadeiro e real, a história que conduz a isto Cristo. A essa premissa é uma dupla pré-história: a história dos Patriarcas e a história das origens. Ambas foram juntadas após a história que inicia com a saída de Egite e são concebidas a partir da história assim narrada. Na pré-história são traçadas só as linhas, em que ponto de partida e de chegada são determinados o centro da história do povo, isto é, da confissão de ser conduzido à salvação gratuitamente.

   Como na confissão de fé cristã o ponto principal é constituído do segundo artigo de fé e só partindo disso pode ser entendido de modo justo e primeiro artigo que fala da criação; essa mesma

coisa vale para o Antigo Testamento: no centro está a história da salvação. Só a partir deste centro pode estar corretamente elaborado este primeiro artigo; isto é, a história da criação. Se pode exprimir muito simplesmente ainda isto: a história da criação deve ser entendida no contexto de Pentateuco (nos cinco livros que se inspiram em Moisés).

2- A afirmação que a história da criação deve ser entendida no seu contexto, tem ainda outro significado. De muito tempo havíamos descoberto em Gen. 1 e 2 a afirmação verdadeira fundamental e plenamente suficiente da Bíblia sobre a criação. Se, pois no A. T. em si sobre a criação e sobre o criador se estende por toda a Bíblia no A. T... Gen 1 e 2 são só dois entre as muitíssimas afirmações sobre a criação. Se onde tornamos a escutar seriamente isto que Bíblia diz sobre a criação e o criador, não podemos isolar Gen. 1 e 2 de tais afirmações bíblicas sobre a criação .

É uma das regras mais simples de estudo da Bíblia que surpreendentemente tem estado pouco coloca em consideração propriamente de mérito a este ponto assim importante. Quando se diz sobre Gen. 1 e 2 onde só pode ser considerado como uma parte incompleta. Não podemos aprender isto que Bíblia diz sobre a criação e o criador só do Gen. 1 e 2. Um único exemplo: se concilia isto que diz o Dêutero-Isaías, o profeta no exílio, sobre o criador a criação, de novo torna claro uma confirmação quando é dito acima: quando o Dêutero-Isaías diz de Deus como criador esta em estreita relação conquanto Deus diz-se como: redentor, salvador e auxiliador. Ainda que donde o primeiro artigo de fé é entendido a partir do segundo. Uma tentativa de isolar os discursos sobre o criador e a criação ignora um dado de fatos essenciais da Bíblia. Isto é, demonstrado por exemplo de haver colocado e peso à questão se em Gen. 1 e 2 estão presentes em dois diferentes relatos de tempos diferentes, ou não.

É real que se trata de um problema importante para a compreensão do texto; pois não haveria de conduzir, na

interpretação, um contraste mais nítido como é feito. Até que isolando os dois capítulos iniciais da Bíblia e se encontra nesses as únicas afirmações bíblicas essências sobre a criação, mostrará que os estudiosos devem dividir de frente o tal problema. Por que está de acordo com tudo isto que a Bíblia diz sobre a criação, este problema não tem uma importância absoluta, de fato ele serve agora que na Bíblia é uma quantidade de afirmação sobre a criação muito diferente pelo tempo, língua e a criação muito diferem pelo tempo, língua e a representação. De fato este dado, decisão se em Gen. 1 e 2 estão uma ou duas representações não mudadas em nada. Compreender-se-á agora o significado do fato de que no A.T., o louvor ao criador abraça um milênio inteiro com uma quantidade e vastidão quase interminável e não se maravilha mais agora que a língua e a imagem da afirmação sobre a criação possam mudar completamente no contexto mesmo de quantidade e de vastidão.

3- Ignoramos outro dado de fato que quando consideramos um princípio que a numerologia de afirmações sobre o criador e a criação na Bíblia estão conexas com o louvor a Deus. Tenho falado até agora de afirmações sobre a criação de modo muito genético; pois se se observa atentamente e se recolhe com paciência isto que a Bíblia inteira diz a respeito do criador e da criação sem a manipulação, não se pode concluir que aquilo seja próprio da afirmação em sentido rigoroso ou da contestação; de fato a criação e o criador não se fala por constatação, nem de modo teórico sobre eles. Portanto tais recursos sobre a criação e o criador do A. T. estão em conexão com o louvor a Deus: o que é diferente: Na Bíblia o gênero dos discursos sobre a criação e o criador é o louvor à majestade divina, é a exaltação alegre, comovida e maravilhosa de sua glória.

Deve finalmente cair o muro de um falso o profundo radical preconceito sobre a história da criação, que de Gen. 1 e 2 constituem, entre uma centena de passagens que no A.T. falam do

criador e da criação em conexão com o louvor de Deus, uma exceção ou ao menos um aparente exceção. De fato, um simples leitor da Bíblia tem que a impressão da criação vem narrada para a constatação, como se fosse apresentados fatos de todas as conexões com o relato da formação do reino de Israel. Mas esta impressão não colhe o escopo de quando vem dito em Gen. 1 e 2; tal escopo pode ser visto só estes capítulos vem sendo escutado como em todas as outras expressões de louvor ao criador contida no A. T.; ou, em outras palavras, se pensa que agora os ouvintes da história da criação compreendem muito bem estas expressões no contexto do louvor ao criador, que se encontra particularmente nos salmos liturgicos.

Assim compreendemos melhor porque o louvor ao criador, como conhecemos especialmente dos salmos da criação, seja através dos séculos uma constante, um elemento invariável, porém a língua com que Deus vem sendo louvado como criador e a imagem com que vem descrevendo o advento da criação possam mudar; não vem com isto atacar só a forma e a certeza da fé na criação, que se exprime no louvor a Deus. Donde uma parte relevante da dificuldade, que hoje encontramos da parte da ciência natural em relação ao primeiro capítulo da Bíblia, pode ser superada se começa a perceber que os discursos sobre a criação na Bíblia são conectados com o louvor a Deus.

I - GENESIS 1 : ESTRUTURA E GÊNERO DA NARRAÇÃO

O primeiro capítulo da Bíblia produz em quem escuta pela primeira vez, o efeito de um cântico singular, de uma solene, se se pode dizer quase, de uma liturgia celeste. No ritmo solene e severo retomam, ao longo do capítulo inteiro, sempre meias expressões, quase como numa litania; o ritmo que domina o capítulo tem um característico andamento monótono, comparável à monotonia donde o mar quebra na praia:

"E Deus disse: "Faça-se a Luz. E a luz se fez";
"E Deus viu que a luz era boa";
"E foi tarde de manhã do primeiro dia";
"E disse Deus: Faça-se o firmamento no meio da
água e separa-se as águas das águas".
"E assim foi";
"E foi tarde e manhã do segundo dia".

É característica desta estrutura discursiva que a diferença da obra simples da criação desaparece dentro do que é igual em cada uma de tais obras. Predominantes são os ritmos sempre iguais de ato criativo como tal, que se podem descrever assim:

Início: E Deus disse !
Comando (ordem): Faça-se.... ajunta-se.... seja feito:
Relato de Cumprimento: E assim se fez...!
Juízo: E viu Deus que era bem...!
Ordenança Temporal: E foi tarde e manhã de um dia...!

Deve-se, portanto notar que, estas cinco proposições são só partes de um único evento unido, isto é, de <u>um comando (ordem</u>). Tudo isto não é outro que o relato da proclamação e da execução de uma ordem. Isto pode ser descoberto após os exames acuradamente feios a estas estruturas particulares discursivas presentes no capítulo inteiro. Ora por se acrescentar qualquer coisa que, pode ser visto só a partir de uma mais vasta perspectiva: o meio da estrutura discursiva, só de pouco modificada, se encontra no grande complexo de leis que vai de Ex 25 e Nm 10, e todo o livro de Lev.
Ainda que tudo isto venha apresentando com estilo para nossa vista de forma monótona e fastidiosa: uma ordem parte de Deus (para Moisés ou para Arão ou para ambos) e depois vem recontada na sua execução. Este grande relato de leis aparecem, como em Gen 1, do código sacerdotal, que começa com a criação do mundo e que no centro está marcado pela lei. A estrutura da narrativa descoberta em Gen 1 não é ainda pela forma nada limitada à criação do mundo por parte de Deus: está presente por tudo na grande abra sacerdotal em seu código e às vezes reproduz as linhas fundamentais de um evento.
A história dos patriarcas, enquanto pertencem ao código sacerdotal (ex. em Gen. 17), apresentam a seqüência média da narrativa: um advento é achado na ordem de Deus, no cumprimento da ordem de Deus que sugere o advento. Para o código sacerdotal esta estrutura eqüivale à descrição dos tratados fundamentais de uma realidade. A criação é ainda descrita a partir do centro da realidade no centro da história: um advento, do início ao fim, baseia-se sobre a palavra de

Deus que em comenda e que chama o ser e sobre a palavra de Deus que confirma, bendiz ou reconhece.

Com esta primeira observação, havíamos colocado isto que, no início, tínhamos definido como necessário para a compreensão da história da criação: o colocamos no seu contexto. Tínhamos assim descoberto que esta estrutura discursiva de Gen 1 tem uma unidade maior, isto é, código sacerdotal, o qual em si mesmo resulta por isso determinado.

Ora devíamos examinar mais exatamente os componentes desta estrutura discursiva, isto é, aquelas cinco proposições que se retornam de contínuo para Gen 1.

1- Se à primeira vista não resulta claro que estas cinco proposições, em si mesmas, representam o relato da proclamação e do cumprimento de uma ordem, e se parece com o que vamos dizer qualquer coisa do outro, depende do fato de que se trata na realidade de uma ordem impossível; de fato Deus está só. Segundo a lógica, o início deve ser assim: “E Deus disse a...”; de fato a ordem deve ser voltada a alguém ou para alguma coisa. Para o nosso modo de pensar é possível dar uma ordem e este deve ser a uma pessoa. E a forma: “E Deus disse a...” recorre mais tarde, no código sacerdotal, de contínuo como instrução a uma ordem (Ex: em Ex. 25,1). Um início nesta forma é familiar aos ouvintes daquele tempo. Quando às vezes, na história da criação, se diz simplesmente: “E Deus disse”, os ouvintes entendiam que era afirmado algo que estava nos limites do dito. Este esquema, em que o código sacerdotal apresenta tal a criação de Deus, é uma afirmação - limite; que é dito algo que um homem não pode nem falar ou pensar.
2- A ordem deve estar em discurso direto, na segunda pessoa, assim como mais tarde vem sempre no código sacerdotal. Na criação do mundo, pois em nenhum pode estou em torno da palavra. Para este motivo, a ordem recebe a forma impessoal e indireta do “seja”, “encha”. Esta forma lingüística reclama de novo

a atenção sobre o mistério que nasce da criação; esse oculto o que acontece na realidade.

3- O relato do cumprimento "e assim se fez", é na série completa, a única afirmação direta e revelada. Podemos afirmar diretamente portanto o que isto aconteceu. De fato está frase reproduz só o resultado, que corresponde à nossa confissão que Deus tem criado o mundo. Mas esta própria frase "e assim aconteceu" mantém muito profundo o mistério da criação a nós inacessível. Por exemplo, no relato da criação da luz vv. 3-5, não vimos saber nada de como a luz é espécie e de como a ordem de Deus tem-se seguido. Em nenhuma parte bíblica, como nesta, torna assim claro que, o relato da criação é de outro modo uma representação da origem do mundo. Na palavra "e foi feita a luz", a origem da luz é mais oculta que clara.

4- Ora, o relato, segundo a nossa sensibilidade, pode ser finito. A ordem é cumprida e com isto, assim pensamos o evento completo e concluído. Aqui é uma ordem não mais, portanto um evento entre o que ordena e quem executam; uma ordem mais adquire significado só num círculo, diante de um tribunal, numa comunidade em que ele ordena e obtém qualquer efeito. O cumprimento de uma ordem deve ser um bem para qualquer um ou por qualquer coisa. Aqui, pois, para aquelas ordens de Deus que a luz seja feita é boa, não é está agora. Por isso, o eco favorável da ordem cumprida, a aprovação do resultado obtido com a ordem, é reconduzida a Deus.

5- Mas Deus está sempre só. Não é a criação que louva o criador por sua obra, mas o eco do louvor que agora só da contemplação de Deus. Deus não tem o outro de frente que lhe possa louvar; assim o louvor de Deus permanece da criatura. Afirma-se de novo que a criação é realmente inexprimível e indescritível para o homem. E porque quando Deus cria, deve um eco favorável (assim se diz em Jó 38,7...), quando a estrela da manhã se levantava se alegravam e jubilavam todos os filhos de Deus"), mas dado que em nenhum está presente, no retorno, que reporta o juízo de

Deus, vem dito que o louvor a Deus - que agora nasce em si - pertence absolutamente à ação de Deus. Deus não pode agir sem um eco favorável. A frase: “E Deus viu que era bom”, no fim de um dia criativo e depois na última conclusão: “E Deus viu que era muito bom”, e na sua eloqüente monotonia um louvor indireto a Deus. Quando mais tarde, um homem afirma ou uma comunidade canta: “como são maravilhoso, meu Deus, as tuas obras que tens feito...”, resulta claro nesta frase isto, que era implícito no retorno dos dias da criação.

6- Com o louvor dado à contemplação de Deus e com a resposta, não dada agora, à sua palavra criadora, se conclui o evento. Tudo isto ora, vem posto no tempo. Com e na criação, o agir de Deus entre no tempo; o tempo de um campo de agir de Deus; Deus na criação dá endereço ao tempo. Este não torna bisonho ao ser sublinhado de modo particular; mas para o código sacerdotal que é um dado muito importante para a sua concepção global da história; este dado expresso com o esquema dos sete dias. O número sete exprime uma totalidade que está fundada em suas partes de tempos iguais.

7- A criação, vista da parte de Deus se cumpre no ato da ordem (a criação da luz, estritamente presa, não é a obra de um dia, mas é um advento que se torna em períodos sucessivos, que, como os sete dias da semana, estão entre si numa relação significativa). Com a separação em obra de jornada, as obras da criação são agora distribuídas em períodos de totalidade. Com isto, o código sacerdotal tem tornado a dizer que, a criação está cumprida na época que foram seguidas de um significado especial.

Assim com a separação de sete dias é possível dar um escopo à criação representada nesta sucessão temporal. Com a criação começa o tempo que, no sétimo dia, está já em ato. A temporalidade do mundo posta com a criação tem um escopo.

Com isto havíamos aproximado, de saber um pouco da estrutura narrativa que, em primeira leitura, aparece em Gen 1; aquela estrutura de frases que retornam, ao longo do capítulo

inteiro, sempre iguais ou similares pelo significado, para origem e sua disposição.

II - ESTRUTURA NARRATIVA.

Dentro desta poderosa moldura domina tudo e que numa outra estrutura narrativa, outro gênero de exposição. No lugar da monotonia entra as variações, no lugar da litania e exposição detalhada, no lugar da severidade monumental e multiplicidade matizada e móvel dos vivos. A diferença aparece muito clara nos verbos que aqui exprimem o agir de Deus: na estrutura sacra, a repetição continua de um único agir de Deus; na outra estrutura, uma série de ações que são determinadas no conteúdo da mesma ação:

Deus fez - separou - chamou - abençoou - colocou.

Deus fez: firmamento, estrelas, animais marinhos e as aves, os animais terrestres,

Deus separou: a luz das trevas, a água debaixo e acima do firmamento, as águas e o seco.

Deus chamou: dia e noite, céu e terra, mar (não as estrelas).

Deus abençoou: animais marinhos e do céu (animais terrestres), o homem.

Deus colocou: as estrelas acima do mundo inanimado, do homem (para dominar) sobre o mundo animado.

Porém, a estrutura narrativa sacra, o interesse inteiro é centrado sobre o criador e sobre o agir, nesta outra estrutura isso torna muito mais para a criatura com os seus componentes. A aproximação destes dois modos de representações resulta muito estranho; por exemplo, na criação do firmamento se depreende segundo a afirmação do v. 6: “E assim se fez...”, agora existe o firmamento, assim como no v.3 com a afirmação análoga se conclui na criação da luz, mas para o v. 6 acrescenta: “Deus fez o firmamento...”. Esta aproximação dos dois modos de representações de esclarece muito simplesmente assim: num ambiente de tradição sacerdotal um relato muito antigo sobre a criação foi revestida de uma forma que respeita bem e espírito deste ambiente de tradição sacerdotal.

Esta restruturação foi toda obre destes sacerdotais; essa pode acolher em si estes ambientes de muito tempo tinham conquistado: um relato que fala uma outra língua, o que tem outros pressupostos mentais e que talvez perfila num contraste com a concepção posterior. Assim, se entende que, o autor do código sacerdotal não é um escritor no nosso sentido moderno e que, como disso G. von Rad: o código sacerdotal deve ser entendido e lido não no modo horizontal, mas em perspectiva. Dentro desta última configuração da história da criação, como essa é feita em Gen 1, tem um longo processo, por exemplo, a aproximação de diferentes estruturas narrativas do Gen. 1.

Para distingui-las uma da outra, não ocorre de fazer separação das mesmas fontes crítico - literária; não se podem separar entre as duas estruturas narrativas, palavra por palavra, e não é mais necessário para entender os dois relatos; são fundidos numa unidade admirável e agem como se fossem uma só coisa. Torna, portanto importante para entender-se foi em Israel um acontecimento vivo dos inícios e depois; o discurso sobre Deus criador se desenvolve como um traço de tradição, como um coro de muitas vozes.

Gen 1, como agora o lemos, é aparentemente articulado de modo muito claro e ordenado em sete dias. Num mais profundo exame, pois, esta estruturação se demonstra muito difícil; a obra não é regularmente distribuída ao longo dos dias. Isto depende da origem, no momento descrito, a esta história da criação: a inserção das diversas obras da criação na série dos sete dias é fruto da aceitação da narração mais antiga na forma do código sacerdotal. O código sacerdotal tem ajuntado a obra do primeiro e do sétimo dia, assim, nas subdivisões dos sete dias(1,3-5 e 2,1-3); estes aparecem ainda na forma que o código sacerdotal dá à exposição mais antiga. Entre esta forma pode se reconhecer sete obras numa significativa disposição.

2 obras de separação (6-8 e 9-10)
2 obras de revestimento (11-13 e 14-19)
2 obras de animação (20-23 e 24-28)

1 obra de ordenamento (28 b e o v. 17)

Estas sete obras, dividem-se claramente em, dois grupos: os quatro primeiros compreendem o criado inanimado; os três últimos compreendem os seres vivos. Ambos se concluem, com a precisão do domínio: os dois grandes luminares dominam o criado inanimado, o homem domina o criado animado.

1- As Obras de Separação.

A criação do mundo propriamente começa só com o firmamento (v. 6); a criação da luz é, portanto condição prévia da criação do mundo. Deus coloca o firmamento entre as águas. Das águas, sobre o qual soprava o vento de Deus (v. 2), vem separando duas águas por meio do firmamento. Dentro desta afirmação se sente claramente a presença do mito Babilônico da criação: Marduk divide a Tiamat (Tehom, hebraico) e das partes forma o mundo.
Tudo quanto seja mito é completamente encontrado no código sacerdotal também; a sua reminiscência serve só para esclarecer a limitação das afirmações humanas sobre a criação. Como nos vv. 3-5 a separação entre a luz e trevas faz existir as trevas como uma parte disto que não é criado por Deus, assim, a separação entre as águas originárias e a outra metade desta água delimitada pelo firmamento.
De agora em diante se fala, portanto de água sob o firmamento, daquela parte donde aquela água originária delimitada e por isso ainda, dominada pela palavra criadora de Deus não é de equiparar simplesmente com o todo; ou em outras palavras: assim admite - com grande sabedoria - que o nosso pensamento limitado não pode pensar nem o todo nem o nada. O mundo de que o código sacerdotal de agora em diante fala de um modo delimitado pelas trevas e palas águas sob o firmamento.

Frente à limitação do nosso pensamento sublinhado com esta apresentação da criação do mundo mesmo como uma separação e delimitação, tem menos importância o fato que a imagem do mundo que se está descrevendo não seja mais a nossa. É, pois, claro que,

não é do fato a intenção do narrador dar por real esta imagem do mundo. Nenhum dos ouvintes desta história da criação tem agora pensamento que fosse uma revelação o fato que o céu seja um concretum, uma face sólida baseada sobre duas colunas: esses da fato conheciam há de muito tempo estas coisas.

Por isso era tanto evidente, quanto era evidente para o Ocidente, até a nossa geração, a lei da gravidade. E efetivamente o “firmamento” de Gen. 1 representa estruturalmente uma longínqua correspondência com a nossa lei de gravidade. Tornará estranho se qualquer que possa apresentar a lei da gravidade como revelação de Deus. Poderá dizer desconhecido completamente a intenção desta história se pensasse que está pode proclamar como revelação de Deus o que agora era nítido e evidente a todos os homens de Israel e do mundo circundante.

A separação entre a água e o seco (vv. 9-10) é um acontecimento completamente diferente da precedente separação entre a água acima e abaixo do firmamento; e está em sua volta é a absolutamente diferente da separação entre luz e trevas que é uma separação temporal. O criar de Deus que apresenta grande e multiforme. A mesma coisa acontece com o juízo sobre o criado. Na primeira obra as trevas estão expressamente excluídas da face de Deus e do seu juízo que a obra completa seja boa. Na segunda obra, não é dito nada, mas ainda que a água sobre o firmamento **não** pertença a isto que Deus tem guardado e julgado como bom.

Só do mundo **sob** o céu do mundo delimitado do firmamento vem dito em geral que isso era bom; Aparece agora uma vez muito claro e auxiliador; esta exposição da criação para a seguinte ordem: como é possível que no mundo existam forças que se rebelam contra Deus e que Deus deve frear - não obstante que ele tenha criado tudo?. Esta exposição faz entender que a confissão de Deus como criador não coloca a disposição a fórmula que torna possível uma compreensão integral de todo o universo. Torna incompreensível. Um homem pode confessar o criador só a respeito do incompreensível.

2- A Obra de Revestimento

O código sacerdotal fala de um ato de criar de Deus acentuadamente indireto. Com sua palavra criadora, Deus dá à terra a capacidade de produzir de si planta. Evidentemente nem tanto ou nada ao ser criador de Deus, se as plantas singulares ou a flores simples não reconduzem para Deus, mas entre Deus e a flores na terra como é entendida quem produz por si. Assim é conferida à vegetação uma vida própria quase como no próprio mundo. G. von Rad: "o conceito de natureza ressoa inconfundível; é pois claro, e delimitado pela criatura". Para o desenvolvimento das plantas, na ordem criativa, estabelecem-se duas coisas:

a- uma dupla categórica fundamental de espécie de plantas, diferentes mediantes a espécie de suas sementes; a essência da planta pertence à sua divisão de espécie; b- as plantas são criadas para permaneceram diante das mesmas sementes. O permanecer das plantas não parece um problema até que a terra exista. Além que, será a terra que produz a planta. A vegetação, mediante a ordem do criador, é em tudo articulado (a obra de separação), assim é o revestimento da terra. Uma coisa, porque cada pertença à sua espécie, torna à existência à totalidade ordenada e é essa mesma na sua espécie uma unicidade.

Esta obra criativa demonstra que, segundo o relato da criação do código sacerdotal, os dois conceitos de criação e desenvolvimento não se excluem a si próprios. Pelo contrário, o conceito de desenvolvimento é aqui mostrado com uma surpreendente amplidão com uma surpreendente amplidão no processo de criação. O conceito de desenvolvimento entra em concorrência com a confissão do Deus criador só quando torna isso mesmo dogmático filosófico.

Esta obra da criação demonstra ao mesmo tempo em que a confissão bíblica do criador não exclui de fato uma pesquisa científica sobre a natureza. Pelo contrário, a constatação que fala da espécie de vegetação é um discurso científico diferente; isso mostra já uma classificação das plantas particularizadas, fatigadas e prudentes. Que

a ciência botânica agora existente é ouvida na confissão de Deus qual voz criadora que estava no início.

A criação das estrelas é recontada muito detalhadamente e com muitas repetições e muitas alusões; se toca com a mão como muitas exposições sejam aqui unificadas. Não devíamos nos ocupar do porque a criação da luz venha narrada independentemente e primeira daquela das estrelas; isto se explica simplesmente com o fato que os vv. 3-5 pertencem todos a uma exposição mais antiga da criação própria da forma sacerdotal. No relato Babilônio da criação, a criação das estrelas é a primeira obra de Marduk, depois da luta com os dragões (monstros). Naquele texto se diz: “Ele fez resplandecer a lua e a antepôs à noite”.

Esta frase concorda quase que literalmente com Gen. 1,16. Deve-se aceitar como certo que o relato Babilônico da criação era muito bem conhecido em Israel. Mas a semelhança verbal das duas frases torna aqui agora mais clara, ao mesmo tempo em que uma profunda divergência. O deus da lua, Sin, é um dos principais da Babilônia; tinha uma importância eminente no tempo muito antigo e após o tempo mais tardio; mas disso pode-se dizer que se tem criado de outro deus e que tem estado em seu ofício de dominador!. Que emerge a singular fragilidade da mitologia Babilônica: nessa, quando aparece, a divindade não entre em contato com a criatura.

Em contraste nesta concepção vem sublinhada em Israel, e em Gen. 1 com particular forma, a pura criação das estrelas. Isto tem demonstrado do conceito coletivo “luminárias” com que são designados de estrelas. Tem demonstrado ainda que a clara indicação sobre o escopo que tem, sobretudo o conjunto de determinar o argumento. Que espaço cósmico vem concebido muito desdivinizado. As estrelas pertencem ao mundo criado e do céu é conseqüência da fé na criação.

Como pode, pois, o sol e a lua exercitar agora o mesmo domínio? Trata-se do domínio indireto, mas é sempre domínio. Este confere a autoridade ao sol e à lua, não se entende sem o v. 26, deve os homens reconhecer a autoridade de dominar sobre todos os viventes. Para o código sacerdotal não existe ordem sem domínio.

Deus transmite o seu domínio em duas instâncias diferentes, em dois momentos diversos. Não sabemos como pensar este domínio das estrelas.
Pensa-se certamente ainda no fato de que as estrelas estão no alto, soberana e vendo tudo: disto está determinado momento do ser dominador e a isto vem coligado à importância ordenada das estrelas (a mesma coisa em Jó 38,13); pois estes dados não são aqui claros. A essência para nós é o limite que vem assim assinado no domínio do homem sobre o mundo. A soberaneidade do homem tem até aqui colocado um determinado limite, após o qual começa agora uma esfera de domínio ainda creacional.

3- A Obra de Animação

A ordem para a criação dos peixes, das aves e dos animais terrestres é agora mais livre e mais desenvolvido dos precedentes; o evento preciso da origem dos seres vivos permanece totalmente desconhecido. Tudo isto que foi dito à propósito da criação das plantas vela ainda aqui. Mas sublinha as coisas de novo: as benções. São os animais pela primeira vez na Bíblia a receber a benção!. O código sacerdotal entende assim colocar claro e ressaltar entende assim colocar claro o ressaltar o evento da produção da vida animal e humana nos confrontos da multiplicação das plantas.
O processo gerativo e natalício permanece a um agir especial de Deus que resguarda só os animais e os homens. A benção para os homens e os animais num ponto essencial: é afirmação de recíproca relação do homem e dos animais, mais importante da aceitação de uma dependência genealógica. Vem assim de novo, acenado a um limite do homem: o homem não pode tolher, com nenhum desenvolver superior, esta coordenação com os animais estabilizados mediante a benção.

A obra de animação do mundo criado pertence à criação do homem. Essa está em série com outros seres e obras da criação. Ao homem vem assinalado a eles, vem tornado a benção com a mesma palavra “crescei e multiplique-vos” dita aos animais, como aos

animais, a nutrição encontrada nas plantas. A aparência do homem a todas as outras coisas não pode ser expressa de maneira mais clara.

Mas o homem vem criado no fim do princípio (v. 26) por um compto que o eleva ao acima de outra criatura. Só este computo e isto que está em direta relação a isso devem ser que colocado em consideração, pois que em seqüência a criação do homem o tema central de Gen. 2.

Para compreender a frase “a nossa imagem e semelhança “(v. 26), deve, portanto, auscultar o passo paralelo que está no início do capítulo 5:

5,1: Quando Deus criou o homem, o fez à semelhança de Deus...

5,3: Adão, na idade de 130 anos, gerou à sua semelhança, segundo a sua semelhança, segundo a sua imagem, um filho...

Segundo este paralelo, impõe-se o seguinte sentido: o homem <u>todo</u>, tanto o corpo como o espírito, devem ser mesmo criados segundo a imagem de Deus. Não podemos escolher que uma coisa no homem é semelhante a Deus. Não me fez de fato uma afirmação que coloca em primeiro lugar o homem, bem que o criar de Deus (não como traduz Lutero: “destinado à imagem de Deus”, mas <u>segundo</u> a imagem de Deus). É claro que, assim o homem, torna-se o ápice de toda criatura; mas se deve compreender só em conexão com a história da criação; disto não se pode fazer uma afirmação sobre o homem de caráter essencial; isto é, a diferença no dizer: Deus tem criado o homem segundo a sua imagem; do dizer: o homem é a imagem de Deus.

não podemos de nenhum modo descrever objetivamente este ser à imagem de deus. A frase significa: Deus tem criado o homem capaz de, estar em relação com ele, assim que, o homem pode falar de Deus, pode elevar a sua voz (assim como <u>Karl Barth</u> em <u>Dogmática</u> III, p. 296s). Aqui está o escopo (ápice) da criação: Deus tem criado o homem à sua imagem a fim de que, a corrente da vida fosse ao encontro do Deus - homem, nos acontecimentos que se verificam

entre Deus e o homem, através dos quais, sem podemos no momento reconhece-lo, Deus à meta da criação integral.

Pois nesta palavra não é concebida de nenhum modo, uma semelhança com Deus possuída do homem como sua propriedade e em força da qual eles sejam, do homem isolado, a coroa da criação. Esta afirmação sobre o homem significa, portanto: o homem pode conservar a sua humanidade só a respeito de Deus; o homem tirado de Deus tem perdido de Deus tem perdido não só Deus, mas o sentido de ser homem.

Na descrição da criação do homem em Gen. 1,26-31, a estrutura discursiva sacerdotal traz vistosamente um passo indireto. Que se fala de uma ordem criativa e da execução desta ordem, mas, de uma decisão de Deus e da execução desta ordem (v. 26ss). Assim, é marcada agora fortemente a particularidade da criação do homem. A criação do homem é diferente de todo resto do mundo. Se pode dizer que com esta vem específico o ápice da obra criadora entre os que estão dispostos em todas as outras obras da criação.

E com isto, o código sacerdotal pode acenar o quanto exprime só indiretamente, isto o que o homem compreende a <u>si mesmo</u> com a criatura de Deus o que pode dizer: eu creio que Deus me tem criado, é diferente da questão do homem, sobretudo, o resto criado. Um homem e fato não pode pronunciar esta frase sem pensar num advento, numa história entre Criador e criatura. Em Gen. 1 é apenas acenado; porém é sublinhado de modo diverso em Gen. 1, 26-30; mas que se encontra o referir-se em Gen. 2 no qual a criação do homem é o tema central e essa é descrita como princípio como um evento ou como uma história entre Deus e o homem.

Tanto mais, significativo é o fato que em Gen. 1 não se conhece com a criação do homem, mas os vv. 2,1-3 a descrição feita do código sacerdotal traz agora qualquer coisa que propriamente não pertence mais à criação, mas que por ora, enfim, exprime com força que o homem <u>não</u> é o escopo da criação de Deus!. O esquema dos sete dias olhava com o fim do principio ao sétimo dia; o ápice é o repouso festivo do sétimo dia. Na benção e santificação do sétimo dia torna agora a meta nascida da liturgia em que se louva o criador,

que na criação a respeito de Deus era velado agora, torna manifesta na resposta da comunidade ao agir de Deus.

III - A CRIATURA NO PENTATEUCO.

Se na composição do Pentateuco a história da criação de Gen. 1 foi conjugada a uma mais antiga do Javista, assim chamada segundo seu modo mais freqüente de chamar a Deus com o nome de Jave, compreende a história do povo de Israel da saída de Egito até o ressentimento em Canaã; nessa é permitida mais de uma introdução da história dos Patriarcas (Gen. 12-50) e a história das origens (Gen. 1-11), como um passo após muitos outros no caminho da tradição. A Bíblia não se fixou sobre uma só das muitas descrições da criação; se efetivamente o código sacerdotal tinha podido dar validade única e exclusiva à sua exposição permeada pela ordem de Deus, agora em Gen. 1 deveria ser muito diferente de como lemos hoje.

Tem, entretanto acolhido com sabedoria descrições mais antigas, e tem elaborado e a tem assim, tentando continuar a existir, por fim, como perigo que surgissem de tal modo dificuldades e desarmonias. Analogamente os redatores que uniram Gen. 1 com Gen. 2-3 tem naturalmente tido consciência que juntavam descrições diferentes da criação em tempos diferentes; e tem-no com o mesmo respeito pela tradição que proibia mesmo de suprimir como falsas as descrições mais antigas e de conferir às mesmas uma validade absoluta. Por isso era mais importante participara os ouvintes o caminho percorrido do discurso sobre a criação através da história do povo de Deus, portanto que se impõem as mesmas descrições.

Ambas as histórias da criação de Deus dada a seu povo de Israel, para estender - se a todos os amplos horizontes das ações de Deus no mundo inteiro. Nesta perspectiva, Gen. 1 tem interesse mais na totalidade do mundo, porém Gen. 2 na totalidade da existência. Ambos tornam a explicar a totalidade tinha o seu ser de Deus: isto é, aquilo que é para a obra de Deus. Diz em Gen. 1 tendo em conta a plenitude e a vastidão do mundo, porém em Gen. 2 se tem em conta a profundidade e a misteriosidade do ser do homem.

Ambas as descrições não forçam e reduzem ao pensamento da mesma origem; porém, tornamos indicar ao espírito inquieto e próximo do homem, não obastante o amplo espaço à sua disposição, o seu horizonte e por isso os seus limites. Em Gen. 10 o problema é:

do devir tudo que existe e como foi feito? Em Gen. 2ss: porque o ser do homem foi assim como é agora?. Ambas as demandas humanas vem colocadas num longo espaço, um espaço que permite responder de formas diferentes. Se, pois, a história da criação coloca o homem em Deus como criador, agora tudo, isto que esses dizem da criação indicam o limite entre a qual a pesquisa do homem pode só transformar se em sujeito admirado e silencioso diante do criador.

Isto, pois, em Gen. 2ss se verifica de modo diferente de Gen. 1. A criação do mundo é em Gen. 1 em processo em si concluso. Que só a criação do mundo e do homem é um tema completamente em si consiste; isso vem delimitado posteriores a Gen. 2,1-3 que é como um acordo final de cântico da criação. Mas em Gen. 1 é diferente de Gen. 2 só pelo fato de que a criação do homem está completamente no centro: de fato esta criação não é advento em si concluso, mas pertence indivisivelmente no capítulo 3.

Não se trata da sucessão de duas histórias, aquela da criação do homem e história do pecado original, mas de <u>um só</u> advento em si concluso de estende da proposição secundária introdutiva de 2,4 b, que ao recontá-la pressupõe já a criado mundo, até a expulsa de Adão e Eva do jardim do Éden.

Assim aparece a diferença essencial: a diferença do capítulo 1, e o de 2 apresenta a advento dramático em si mesmo, seja por seu reflexo sobre a história seguinte. No capítulo 1 a criação e a história são claramente separadas entre; pode-se dizer que em Gen. 2ss a história começa já no meio da criação; o relato que inicia na criação, olha para o fim de um início na realidade atual de decorar para os que ouvem. Não podemos narrar aos ouvintes os diversos estágios que se sucedam numa pré-história longínqua, uma fase primeira e uma após o pecado original, mas faz ver aos que ouvem no presente o ver a realidade que pertence ao início.

A força dramaticidade aparece já na construção de 2-3, que tem uma estrutura completamente diferente das duas estruturas discursivas de Gen. 1. Pode-se resumir se assim articularmos a sua estruturas:

Ia: criação do Homem (4b-7);

IIa: o jardim e a ordem (8-15);

Ib: criação da mulher (18-25)

Iib: a transgressões da ordem (cap. 3)

A criação do homem e a história que tem por início e a ordem são concatenadas uma na outra pelo narrador, porque resulta claro que, uma não pode ser entendida sem a outra. Quando vem relatado em Gen 2,4b-25 corresponde um pouco ao conteúdo de Gen. 1, 26-31; o interesse é centrado sobre a criação do homem que vem narrada em duas partes. A criação das plantas vem recordada, portanto na criação do homem e as bestas na criação da mulher. O interesse da narração se dirige, portanto ao homem, todo o resto interessa só como ambiente do homem, mas não como soma de tudo que existe, sobre qual a origem tem estado colocada em ordem. Põe um ordenamento ou sucessão das obras da criação.

O todo inicia com uma proposição secundária: "Quando Javé Elohim criou o céu e a terra...". O narrador pode relatar o feito da criação enquanto tal que eles pode supor como conhecida - mas pode colocar em evidência qualquer sua particularidade. Não pode fundar a fé na criação, mas a pressupõe. A particularidade aparece na longa proposição secundária introdutiva (a preposição principal vem no verso 7): "Deus não tinha feito... e o homem existia...". Para o narrador onde está o centro disto: a ação de Deus que abrange o ser e a história do homem. Essa começa com a ordem que Deus dá ao homem criado. Tudo isto se tem relatado aqui, conduz a tudo isto.

A imagem de Deus forma o homem do nada, como o oleiro da forma de um vaso (v.7), recorre freqüentemente fora do A. T.: na África Central, no Egito e na Grécia (Prometeu). Esta não é especificamente bíblica. Ainda admite-se que o Javista não tem mais crédito nesta imagem em si mesma. Ela tem mostrado e reportado com a atenção de reclamar deste modo a atenção sobre o mistério da criação do homem.

De fato, esta descrição muito primitiva da criação do homem suscita no ouvinte, que não pode mais crer a tal imagem, a consciência que

não sabemos como Deus tem criado o homem. E isto pode ver o sinal de como pode ter pleno significado ainda para tempos posteriores, que tem outras categorias de pensamento, o não ter simplesmente abatido a categoria de pensamento antigo e primitivo: isso visto acima numa imagem mais ocorrente que como tal diz continuamente depois e ainda a nós, qualquer coisa de essencial: Is. 45,9: Dirá o barro ao oleiro: que fazes?.
Em Jr. 18, Rom 9,21 são semelhantes ao anterior. As imagens do criar de Deus são sempre mudadas em Israel, mas a descrição recente do código sacerdotal conhece nada de mais sobre a criação do homem a não ser daquilo que tem mudado a descrição antiga do Javista; porém não podemos falar outra coisa que indicar algo de misterioso para nós - Deus põe o homem no jardim que tem criado por ele, porque, o cultiva e o mantém (ou o comanda). Isto pertence realmente ao dono do jardim!
O jardim é confiado ao homem para a guarda de que tem recebido. O mundo em que Deus põe o homem exige o trabalho. Pertence isto à vida; a maldição do capítulo 3 não é uma maldição que torne o trabalho enquanto tal. A cultivação e a custódia do campo são para o homem, o que vem narrada nesta história, o trabalho que está na base e condiciona outro trabalho. Penso que não mudou nada de essencial ao mundo nosso caracterizado. O campo se torna maior cada vez mais, mas o trabalho de um homem ainda hoje deve ser entendido a partir destas duas formas fundamentais de trabalho e ainda confere disso o seu significado.

O sentido da vida dada ao homem não exaure pois no trabalho. Deus confia no homem por sua vida e por seu cumprimento ainda que, maior do trabalho nos campos do mundo. Nisto a grandeza entre na vida do homem de modo singular: por meio de uma proibição. O homem pode compreender ou não o trabalho e seu significado; o campo exige o trabalho e o homem deve conservar a sua vida. Mas ele não pode compreender a proibição e não pode mudar as suas conseqüências. E assim Deus, na proibição, confia no homem. Entra por isso na sua vida uma tensão que o eleva sobre o horizonte ordinário que ele pode dominar com sua energia e com o

seu pensar e ele faz retornar para ele que confia ou a proíbe. Esta permissão significa uma coartação no sentido que tolhe ou nega a via para o homem alguma coisa.

Eles podem comer abundantemente de todos os frutos das árvores do jardim. Tal permissão não significa, pois um limite; não entra no limite quando Deus confia ao homem algo que o une ao eterno: a obediência. Na ordem, Deus prende o homem seriamente como seu parceiro (partner). Uma ordem genuína provém do amor.

Uma mãe proíbe algo ao seu filho, porque pode protegê-lo diante de um perigo que a criança no seu pequeno horizonte não pode agora escolher. Na ordem, fala de amor de que ele ordena. Na ordem, Deus oferece ao homem a possibilidade de recolher em si na sua vida cotidiana e de ater-se a si ainda que é próprio lhe deve não poder compreender o significado da ordem.

Agora a exigência é para esclarecer que não podemos exagerar na diferença entre a ordem e a proibição. A proibição precede as ordens e uma ordem é, se observa bem, ainda uma proibição, porque põe num certo sentido um limite. Por isso, tudo isto que, em Gen. 1-2 vem desenvolvido na proibição de Deus; não mantém isto que Deus mesmo confiado. Após este drama pode ser desenvolver, deve ser criada para o homem e a mulher (18-20); o fato de que o parceiro de Deus na história da humanidade a comunidade não é singulares. A descrição torna aqui terrivelmente humana. No meio de sua obra criadora Deus se lembra de que a criação do homem não é agora uma ordem; mas alguma coisa.

Por isso, empreende uma tentativa, que anda mal, de criar ao que chama, pode, pois encontrar o que é justo para o homem. Que se fala com plena consciência, de maneira ingênua e infantil, de um evento que para nós torna incompreensível. Porque a exposição traz assim imersa no humano, uma tentativa de penetrar no mistério de Deus é também fim do principio impossível.

Todavia emana uma profunda sabedoria da queda a tentativa de criar um auxílio para o homem que ele se permite. Com isto a comunidade dos homens perde uma auto compreensibilidade. Teoricamente sabe-se, o tornar possível outra forma do ser do

homem. Os animais podem ser companheiros de viagem para o homem (19,20). Para isto, que ainda vem expressado: no código sacerdotal esses são benditos os homens; que no Javista, são possíveis, companheiro de viagem do homem. Naturalmente esse não pode oferecer uma completa comunidade, mas a referência aos animais torna para o homem qualquer coisa de essencial.

A este propósito torna ressaltada a imposição do nome. Com o dar nome, o homem assume a soberaneidade sobre as animais (ainda que, a mesma característica como no código sacerdotal). A primeira palavra que o homem pronuncia: o som dos nomes; com este nome (nominar) ele começa, dando um ardem, a dominar o seu mundo circundante. O denominar é uma das funções primordiais da língua. Que são os animais que o homem denomina isto corresponde a mesma importância para o homem nos seus primórdios. Quanto aos animais, mais importante que isso, compõe os objetos que vêm denominados e, com o nome, dominador. Pode-se designar a imposição do nome (denominação) como do início de um conhecimento objetivo.

Essencialmente deste conhecimento objetivo, manifesta na denominação, e a “jóia bem vinda”(Herder) dado à mulher ao homem. O homem descobre na mulher a companheira e a descoberta o surpreende como milagre. O nome que ele encontra para ela é um nome do amor e no mesmo tempo é um agradecimento para um dom de Deus. É o nome da alocução, do diálogo e da comunidade. A alocução na comunidade é, pois, uma função da língua essencialmente diferente daquela de denominação.

É surpreendente como neste relato de evidente ingenuidade infantil, feito pelo Javista, sejam elaboradas do conhecer profundo assim como aquela da função lingüística de denominação e de referência ao objeto e aquela de alocução e da referência à pessoa!.

A motivação do dom da mulher feita por Deus ao homem é formulada como um dito de sabedoria: “Não está bem que o homem esteja só”. Isto diz que, Deus no seu amor real para o homem, torna assim esta comunidade como tal, procura seguir a desobediência dos homens: não obstante a isto, não está bem que o homem esteja só.

O narrador diz isto, para o seu tempo: Deus na sua obra de bondade provida para com o homem tem tornado para si a comunidade, não obstante que essa retorna ao homem o teatro da tentação, dos erros e da tragédia. Neste ponto concordam perfeitamente o Javista e o código sacerdotal: para isto o homem em sentido pleno existe só na comunidade; por isso forma fundamental da comunidade é aquela entre o homem e a mulher.

Por que o homem não só, tem tornado "uma ajuda que ele permite". Esta indicação simples disto da qual tem ao homem só é pertinente. Desta breve formulação é assim completa que faz compreender o significado e a comunidade humana a todos os homens, do jovem ao ancião.

Com a seção dos v. 18-24, o relato da criação do homem é realmente concluso; mas ainda na proibição (vv. 16,17) está presente ainda em algo que, estritamente ligado, não pertence mais a descrição da criação. Assim os vv. 18-24 preparam, portanto isto, que, vem relatado ora no terceiro capítulo. O v. 25 assinala o ponto de passagem. Compreende-se quando vem narrado em seguida só se permite que o homem e a mulher estavam nus, a não se envergonham entre si.

O verso pode só preparar isto que se segue, e não tanto descreve uma "condição original". Tinhamos visto que como os capítulos 2 e 3 são <u>um único</u> relato que pretende descrever um advento ligado à criação do homem e que representa, em forma narrativa, algo de absolutamente fundamental para ser-homem. O relato vem entre si subdividido na história da criação e numa história entre derivar duas épocas, isto é, uma condição de origem e uma época após o pecado original. De tal modo se faz dizer à história que de nenhum modo isso torna a dizer.

O narrador pode dizer que os homens, quando Deus o havia criado, eram como crianças que não se envergonham entre si. Só agora se pode dizer isto, porque o envergonhar não é advento individual, mas coletivo. E agora deve ser dito; a conseqüência de fato da transgressão da ordem de Deus, que vem ora narrado, só pode observar não só na relação do homem com Deus, mas na

comunidade dos homens. A infração da ordem de Deus tem como efeito a vergonha vendo-a!. O profundo significado, de que vem expresso com este simples relato, foge à nossa compreensão. Não sabíamos mais que significa se envergonhar para o nosso ser - homem e para a essência da comunidade humana.

Podem-se fazer uma idéia deste significado se deve a catástrofe de nosso século, em que uma ordem foi infringida, subsiste neste porto a possibilidade de uma existência humana privada de vergonha. Ainda para isto não teríamos mais podido verdadeiramente ter o significado do envergonhar-se, porque o havíamos restringido e delimitado ao campo sexual. De um modo que, em Gen. 2,25, vem dito em todo ao homem.

O envergonhar-se é a reação a um tornar nu. E isto tornar-se é possível só quando são deturpado a relação do homem com Deus. Esta conexão é quando se torna aqui a indicar. O narrador entende dizer que a criação do homem da parte de Deus não pode ser descrita sem que no tempo venha reclamada a atenção sobre o inexplicável: este homem criado por Deus, no seu ser - homem não é diretamente e imediatamente um testemunho da sua origem; o seu ser - homem não é entendido em tudo e, portanto um louvor ao criador.

Mas isto torna muito claro no fenômeno do envergonhar-se. Este fato indica sempre uma falta; de fato é reação a um tornar nu ou saber-se nu. O envergonhar-se tem ainda sempre a fazer que com algo como pecado, erro e absurdo. Todavia isso pertence muito mais estritamente e mais incondicionalmente que não o pecar ou o pecado ou a culpa, ao ser - homem.

Podemos representar o nosso ser - homem sem o pecado e o N.T. fala de fato de Cristo que ele era homem e sem pecado. O envergonhar-se não pode de modo algum ser separado do ser - homem. Basta confrontar, portanto os dois adjetivos: sem - pecado e sem - vergonha.

O profundo e para nós incompreensível mistério de fenômeno da vergonha aparece assim: um jovem encontra vergonha significa

inocência; num adulto o encontrar vergonha significa - que é possível ao adulto só através de um sufocar e um suprimir da vergonha - deslizar no inumano. O mistério do homem, que é criado por Deus e que, todavia coloca continuamente no seu existir este sinal de uma falta, aparece muito real no fenômeno do envergonhar-se.

Aqui dizer de novo: é um entrelaçado do relato elevado, na sua interpretação e valorização, só estabelece que os homens, originariamente sem pecado, sejam tornados pecadores a causa do pecado original. Nesta interpretação não é, portanto prestada a suficiente atenção ao não introduzir no texto, mais facilmente e mais direto, do que os comentadores conheciam já das outras fontes. Não é, pois fadada ao fato que, o texto não fala de uma condição de inocência e após pecaminosidade.

“Mas é, sobretudo suficientemente fadada ao relato deste V. 2, 25 com a frase para Adão e Eva túnicas de folhas e os revestiu”, e ao entender-se que, esse verso termina nisto. Esta proposição no fim da história mostra claramente que nos adventos entre Deus e o homem, relatados no capítulo 3, não se trata, portanto do pecado, o pecado original e da sua conseqüência, mas do misterioso nexo entre o pecado e a vergonha.

As três proposições que sublinham esse suceder dos adventos em 2,25; 3,7; e 3,21. Esses não se envergonharam e aproximaram de remediar à falta revelada na vergonha - Deus prove o vestir os homens e assim torna mesmo possível a vida a que agora a vergonha aparece indissoluvelmente.

O suceder-se dos adventos, como aprece nestes três versos, torna assim claro, assim evidente que é difícil compreender porque é mais interpretação do que não se mostra até o início sobre o caminho qual o indica. Foi mais forte está interpretação do texto dada pela tradição. De fato, na interpretação tradicional era de grande importância o fato que, não se podia ver, ou num caso não podia ver como suficiente clareza, o ponto central da história em 3,21, porque tal centro tinha meio num outro lugar em 3,15, no assim chamado “Proto - evangelho”. Se neste verso está contida uma profecia sobre Cristo, e qual amassará cabeça da serpente, agora nos seus

confrontos deve certamente esvanecer o todo do nada no anúncio de 3,21, segundo qual Deus dá o dom da vida ao homem que, com sua prevaricação, tem merecido a morte.

A este ponto se apresenta uma escolha fundamental e rica de conseqüência para a interpretação da Bíblia. Na interpretação existe hoje uma vasta unanimidade no dizer que a frase de 3,15 contém uma palavra de salvação, porque essa pertence à maldição que vem pronunciada contra a serpente (vv. 14,15). Numa maldição não é possível uma palavra de salvação. Se agora são os outros motivos que não cito. Se estabelece que 3,15 é a palavra de salvação que vai para Cristo, agora se contribui necessariamente a esta frase importância maior que a 3,21.

Com isto se torna ou não - se é cumprida a escolher que torna a compreensão de toda a história, como havíamos visto. Diante desta forma, o comentador, claro, o problema está disposto a ouvir a história, assim como, isso está no seu contexto próprio da história e por isso ainda da linha da interpretação, aparece facilmente e é irreconhecível de um leitor imparcial nos três versos supracitados. Ora, pois, neste verso aparece que, na interpretação tradicional, vem em 3,15 uma palavra de salvação, pode ser considerada e tranqüilidade afirmado.

Os velhos intérpretes são, muito justamente, concordes que a história de Gen. 2-3 deve conter uma palavra de salvação ou ser direta a uma palavra de salvação. Esses intérpretes, a encontram segundo o mesmo método de interpretação, que não pode ser outro modo ainda que, os nossos métodos de interpretação, são uma profecia sobre o Cristo no V. 15. Se vemos a palavra de salvação, que forma o centro deste relato, no verso 21, com isso não se diz de fato algo de menos que é dito no <u>assim chamado</u> de Proto evangelho de 3,15.

Esta dar a veste é um silencioso, mas potente <u>sinal do perdão de Deus</u>. A vida, dada a os homens que a tinham perdido, é agora uma vida que depende, portanto do perdão de Deus. Esta coisa não é aqui afirmada em toda concepção, mas só acenada através de um sinal. E

assim o V.21 é uma silenciosa e velada indicação do escopoda história que começa com a criação do homem.

Tem-se podido mostrar que só uma linha da história, inexaurivelmente profunda da queda do homem, criado de Deus, caiu na desobediência. Será resultado claro que, Gen. 2-3 é efetivamente uma história e que da primeira palavra tende ao mistério do
ser - homem, o qual, não obstante seja criado por Deus, apresenta uma carência que o condiciona muito.

IV - FUSÃO NO PENTATEUCO DE Javista E P (sacerdotal).

Quando da fusão do Pentateuco, a exposição mais antiga do Javista (2-3) foi unida à mais recente ao código sacerdotal (P) (Gen. 1), se verificou algo de característico pelo discurso da Bíblia que coloca assim Criador a criatura. Este discurso é mais vozes, multiforme junções, com variações, a inteira história mostrada entre Deus e o seu novo. Havíamos ouvido mais atentamente a algumas destas vozes; tínhamos encontrado que em Gen. 1 compõe mais vozes, claramente distingüidades entre si e que o código sacerdotal acolhe em si uma descrição mais antiga.

Mas agora torna a recordar, neste ponto, tínhamos dado em consideração portanto uma parte do discurso da Bíblia sobre o Criador e a criação e que agora por si se torna escutar as outras vozes. Mas já a interpretação de Gen. 1-3 mostra que na Bíblia indica esta via. A constante desta via é o louvor ao criador, ou a confissão para Deus como Criador ou a fé nele. Isto muda, ao longo desta via, são os modos de descrição ou as representações do advento da criação.

Não podemos agora, com a nossa fé no Criador, fixar-se sobre um ponto desta via; não podemos dizer: uma só das muitas descrições recorrentes da criação que aquela justa e total como as outras são falsas. Se na nossa fé no Criador aceitamos a descrição mais recente, a do código sacerdotal de Gen. 1, segundo a qual Deus criou o mundo e todas as coisas com a ordem da sua palavra, agora não

podemos no mesmo tempo considerar, como única e igual, a outra descrição:
"E Deus formou o homem com o pó da terra...", opõe aquela por sua vez muito diferente de Is 51,9, segundo a criação é fruto de uma mítica luta como se encontra mais vezes na Bíblia: "Pois não fostes tua a fazer um pedaço a Rehab, a traspassar o dragão?", portanto para ilustrar a mesma idéia com outro exemplo: o início do discurso de Deus e Jó 38 contém uma aprofundada descrição do mundo que, pois diverge, em postos essenciais, daquela que é descrita em Gen. 1. Ainda que não se possa dizer que Gen. 1 seja real e que Jó 38 seja falso ou vice-versa.

Mas a pura constatação que as representações da criação tem dado estas transformações, não se coloca ou acrescenta muito. Em ambas as descrições da criação nós estamos sempre embutidos mesma tendência a conservar o mistério da criação de Deus. A intenção dos relatos não são os de esclarecer a origem do mundo e do homem, mas de reclamar a atenção sobre a maravilha do criador e sobre a infinita majestade do Criador.
Esses irão conduzir à adoração e ao louvor ao Criador, não à descoberta científica definitiva das origens. Os mistérios do mundo (Gen. 1) e os mistérios da existência do homem (Gen. 2ss) são colocadas a estar no belo lugar como mistérios. Isto vem expresso no modo mais forte no início do discurso de Deus em Jó 38, que ameaça de naufragar na sua vida de frente ao incompreensível, se sente em dizer com força: "não podes compreender os mistérios e os abismos do mundo, porque não és o criador: 38,4". Onde estavas quando colocava eu os fundamentos da terra.....?

Mas esta tendência a conservar o mistério do Criador não veta e não impede por nada a problemática sobre as origens e sobre o devir; essa indica a última e só os seus limites. Por isso é possível que uma exposição mais recente não suprimisse aquela mais antiga e que a tradição lança espaços a diversas respostas. Este dado é resultado, sobretudo na exposição do código sacerdotal. Na sua exposição a ação criadora de Deus é a mais possível destacada e

longa das imaginações primitivas ou místicas. Esta é efetivamente uma afirmação definitiva sobre como advém a criação.
Mas compara, ou ao menos se anuncia na mesma descrição, algo de completamente novo: o primeiro traço de uma descrição científica do dever do mundo. Isso emerge no modo como vem classificado as plantas, no aceno à afirmação do mundo por períodos sucessivos e no significado do dividir (do separar, do definir), na obra criadora de Deus. Deste tipo de descrição próprio do código sacerdotal se pode deduzir pelo menos que a confissão em Deus criador não exclui o conceito de desenvolvimento. Mas se pode dizer de outra forma que o radical e conseqüente fé na criação da Bíblia torna o homem livre na procura sobre o devir do mundo e do homem, por nos limites do reverente conhecimento do milagre da criação.

Portanto não se pode mostrar o real escopo desta afirmação da criação: o louvor ao criador. Se zombando e irrevente, aceitamos como real a linha da tradição mítica e primitiva até aquela quase científica, devemos reconhecer, como movimento desta tradição e como o mesmo centro, o louvor continuo ao criador, louvor que é resposta às grandes ações de Deus, sempre nova e sempre ressurgente e frente ao agir de Deus; é aquilo que Paul Gerhardt exprime nestes versos seu:

“Eu mesmo não posso e não devo repousar,
a grandiosa ação do grande Deus restitui
todos os sentidos meus,
se tudo canta, eu me associo ao canto”.

A dificuldade maior pois para nós que ouvimos estes relatos da criação, feito pela Bíblia, num mundo muito mudado, este é real, no fato que exprimimos a fé em o Deus Criador e o confessarmos (”eu creio que Deus tem criado a todas as criaturas”) como os

salmos da criação no A. T. Não é suficiente que ora finalmente vemos como a fé em Deus criador possa concordar com a problemática científica cerca do devir do mundo e do homem; se trata de ver como problemática e a pesquisa científica ou ainda a atividade técnica possamos ter entendidos e confrontados sobre a seriedade desta soma positivo, se ouvira e crerá não só isto e que dirá a história da criação, mas ainda que toda a Bíblia nas suas admoestações e na indicação dos seus limites humanos.

CLAUS WESTERMANN

"O PAPEL DA LAMENTAÇÃO NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO"

E O

"O RELATO DA CRIAÇÃO NO INÍCIO DA BÍBLIA".

Tradução de Daniel Sotelo

PIRATININGA, 1986

CLAUS WESTERMANN - O PAPEL DA LAMENTAÇÃO NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.

Tradução: *Daniel Sotelo*

O Antigo Testamento não pode anunciar um Deus debaixo de uma simples Soteriologia, mas pode falar de Deus entre os atos

salvadores como um conjunto de séries de eventos e que necessariamente envolvem alguma espécie de mudança verbal entre Deus e o Homem. Esta última, inclui tanto o clamor do homem em aflição como a resposta de adoração pela salvação efetuada por Deus.

II. A LAMENTAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO.

1º - A libertação do Egito é o significado fundamental para a Teologia do Antigo Testamento. Isto é, atestado pelo assim chamado (sogennante) credo histórico "(denominado por Gerhard von Rad) que em poucas sentenças proclama a tradição deste evento como base do povo de Israel (Dt. 26,1-11) e pela estrutura do Pentateuco ou Torah em cujo centro está o relato da Libertação do Egito em Ex. 1,1ss. O primeiro mandamento revoga este evento. "Eu sou o Senhor que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão".

Quando adquirimos sobre ou perguntamos o que aconteceu neste evento, a tradição em que foi preservada a guardada sob tal aspecto, sempre temos a mesma resposta. Os eventos fazem da forma da Libertação um seqüência que é sempre encontrada onde quer que a libertação seja relatada no Antigo Testamento: a aflição, o clamor da aflição, o atendimento (promessa da libertação), a resposta desta salvação e a adoração a Deus. Esta seqüência aparece tanto no relato do Egito no livro do Êxodo como no breve texto do credo:

O CREDO HISTÓRICO

Dt 26,1-11		Êxodo 1-15	
Pré-histórica	26,5	Chamei do Egito	1,1
Aflição	26,6	Clamor de Aflição	1,6-22
Clamor de Ajuda	26,7ª	Clamor de Aflição	3,7-9

Levar até	26,8	7,14
Levar para	26,9	Nm 16
Resposta	26,10 s	Resgate e Louvor a Deus
		Ex 15,1-21

Temos estabelecido aqui, o lugar do Lamento na Teologia do Antigo Testamento. Este colocado entre o contexto do relato da libertação que torna à base do relacionamento de Israel com Deus, assim está relatado os atos salvadores de Deus. Onde quer que queiramos explanar corretamente o que aconteceu quando Jahweh libertou Israel do Egito, temos falado do grito da aflição proferido pelos oprimidos na “casa da servidão”. No credo de Dt 26,7ª como no livro do Ex 3,7-9, o clamor de aflição e, portanto o lamento pertence à narrativa da libertação do Egito. A estrutura do Dt 26, 1-11 corresponde ao Salmo declarativo para o louvor em sua narrativa. (Ver: Claus Westermann - The Praise of God in the Psalms - John Knox, 1965, pp 114 ss).

Agora, onde quer que, a Teologia do Antigo Testamento atribui o significado fundamental é libertação (Gerhard von Rad, Walter Zimmerli, T.C. Vriezen) faz assim porque, Israel experienciou a presença de Deus entre a história toda como salvação (o II Is, por exemplo, fala da ação salvadora de Deus em vários caminhos mais do que o Êxodo). Podemos dizer que, a posição do significado é conferida implicitamente sobre o clamor da aflição, para pertencer ao evento da libertação.

Este tem certamente não sido visto devidamente ou notado na Teologia do Antigo Testamento, o lamento tem mantido um significado não especial na apresentação da Teologia do Antigo Testamento.

A razão mostra esta que a leitura é aparente. Não podemos discuti-la aqui extensivamente, mas em mero esboço. No Ocidente o falar de Deus (God Talk) é caraterizado pelo pensamento objetivo sobre Deus. Na Teologia, Deus torna-se um objetivo. Mas no Antigo Testamento, falar de Deus é caracterizado pelo pensamento

dialógico (Martin Buber). Conforme o objetivo da teologia, este é um evento entre Deus e o homem, quando a teologia ocidental fala da salvação de deus ou que Deus torna-se objetivamente ligado ao evento e assim emerge a “soteriologia”.

O Antigo Testamento não pode diminuir Deus a uma simples sorteriologia, mas pode falar dos atos salvadores de Deus numa completa série de eventos e que envolve algumas espécies de mudanças verbais entre Deus e o homem. Este último inclui o clamor do homem em aflição e a resposta da adoração e louvor pela salvação e louvor pela salvação efetuada.

2º - No Antigo Testamento do início ao fim o “clamor da aflição”, o “clamor para a profundidade”, ou seja, o lamento é uma parte inevitável do que acontece entre Deus e o homem (Veja Clauss Westermann. In: Theologische Buchrei, 24, 1964, pp 266-305, pp266-305 e também ZAW 66, 1954, pp44-88).

Podemos ter uma visão do significado teológico do lamento no Antigo Testamento, somente se distinguirmos o lamento de aflição do lamento da morte (Ver H. Jahnow - Das Hebraische Leichnlied, BZAW, 36, 1923). O lamento da morte vê para traz o lamento de aflição, vê para frente lamento da morte é pelo lamento do lábio ou da boca do outro, alguns que pertencem à ele; no lamento da aflição porém, ao que sofre e lamenta o sofrimento pelo que aconteceu a ele; e relata aos seus, sua vida pela lamentação. No lamento da aflição o sofredor alcança para a vida, ele pede que o sofrimento seja irado; é só a possibilidade na vida que o deixa tanto tempo para ele viver.

O fato de que na linguagem Ocidental, o lamento da morte e o lamento da aflição são da aflição são designados pela mesma palavra, e é o resultado de um longo desenvolvimento condicionado pelo fato de que os sinais externos de lamentação, assim como o choro - pranto é o mesmo para tal. Em Hebraico como nas línguas primitivas, o lamento de aflição e o lamento de morte são designados por diferentes palavras e não podem ser errôneo para cada uma. Outra coisa mais importante para distinção é que, no Antigo

Testamento somente o lamento de aflição é dirigida a Deus. O lamento de morte por outro lado, é a forma secular, como o lamento de Davi para Saul e para Jonatas como exemplos indicados (II Sam 1).

3º - O significado do Lamento no Antigo Testamento é aparente no caminho da narrativa do Pentateuco, aberta no livro de Êxodo com o clamor de aflição sobre a opressão no Egito: "...então clamamos ao Senhor...."(Dt 26,7). O clamor a Deus, na angustia profunda acompanha Israel em todo estágio da história. Na redação do livro de Jz, o Deuteronomio diz: "...eles estão em feridas puras. Quando clamavam ao Senhor..."(Jz 2,15ss). E assim aconteceu sobre eles e outra vez veio sobre eles um tempo de angustia, na grande catástrofe do exílio, tempo de lamentação em que o livro de Lamentações e muitos outros narram (Sl 89, Is 63-63) e também está incluindo o livro de IV Esdras, eles mostram perante Deus o lamento e o sofrimento e aflição da Nação.

Na aflição e no sofrimento individual é expresso em lamentos pessoais que pervade por completo o Antigo Testamento. O Salmo 130 dirigido a Deus começa com: "... das profundezas clamo a ti Senhor...", e o Salmo 113 dirige-se com este lamento: "...o que se passa nos céus e o que acontece nas profundezas?...". Todos os Salmos de lamento no Saltério revolvem de fato este clamor das profundezas, e os Salmos de Louvor e de Adoração declaram que Deus tem-nos ouvido. O livro de Jó é uma poderosa fuga baseada no clamor de lamentação, e ainda indica o significado profundo que o lamento tem em Israel para falar de Deus, para a sua teologia (ver Clauss Westermann: Aufbau der Büches Hiobs (A Estrutura do Livro de Jó), Theologische Buechrei Munchen, Christian kaiser, 23,1956- existe uma tradução inglesa). Pela ordem temos muitos textos do Antigo Testamento em que o lamento faz parte de todos os salmos de Lamentação no Saltério e no livro de Lamentação, estes constituem somente uma porção dos lamentos contidos no Antigo Testamento. Somos lavados a discernir três estágios na história do lamento:

c- o pequeno lamento no período antigo em Gen. 25,22; 27,46 e Jz 15,18; 21,2

d- o lamento estruturado ritmicamente nos Salmos

e- o lamento da oração em prosas do último período (Esd 9 e Nee 9).

Estes três estágios do lamento podem ser encontrados em todos os escritos do Antigo Testamento; os lamentos pequenos do período antigo somente estão em narrativas de relatos. Os lamentos do segundo período não são limitados ao Saltério e o livro de lamentação, eles aparecem também nos livros proféticos (os lamentos contra as Nações em Jer 14-15, Is 63-64 e os lamentos individuais de Jer 11-20). Prestemos atenção à discussão detalhada em Herman Gunkel e Joachim Begrich - Einleintugn in die Psalmen, 1934 - (Introdução aos Salmos). Mas, além disso, o lamento em um elemento estrutural importante na profecia de II ou Deutero - Is, como no lamento individual no livro de Jó. Pesquisas mostram que o lamento pervade o Antigo Testamento inteiro e que eles são partes essências do Antigo Testamento e diz dos acontecimentos entre Deus e o homem.

O significado do lamento é rompido no fato de que o homem de quem fala o Antigo Testamento é finito. Ele não é idealizado ou espiritualidade. A Antigo Testamento conhece o homem somente nas limitações relatadas em estórias de sua criação em Gen 2 e 3, a limitação e o transitoriedade e queda. Este perigo e o aperto para a qual ele pode conduzir e é expresso num lamento. E é justo como a parte da natureza humana que o homem pode derramar seu coração em lamentação assim ele é uma parte da natureza divina que deus está relacionado com o clamor de angústia. Louvor e adoração também pervade o Antigo Testamento por completo: “... porque ele tem ouvido minha voz e as minhas angústias súplicas...”(Sl 116, 1).

Este é o grande significado que o Antigo Testamento diz de Deus, que o relato da libertação do Egito no Livro do Êxodo da a explanação da outra liberdade para o apuro dos oprimidos ou à

compaixão de Deus após este sufoco: ".... eu tenho ouvido e visto a vossa aflição..." (Ex 3,7). A forma é dada não em base histórico - teológico, mas também, talvez no contexto de culpa e punimento.
"Ele esta aí como um dado primitivo e, portanto não exposto, no começo do relato, vem o lamento, a linguagem do sofrimento". Neste clamor o oprimido dá à voz ao seu apuro. Há um a similaridade estrita entre o clamor do aflito do oprimido e o lamento de Hagar pela criança no deserto (Gen 21,16-17). O lamento implora a Deus a ser misericordioso para com o sofredor. Esta é a função: o apelo pela compaixão de Deus. Todas as formas de aflição humana, opressão, ansiedade, dor e perigo são das vozes em lamentos, e assim torna um apelo para somente o tribunal que pode alterar o sufoco.

4º - Neste ponto podemos ter a atenção voltada para a diferença entre este uso e na tradição cristã do Ocidente. Tanto para o Antigo Testamento como para o Novo Testamento, o lamento é uma parte da vida humana, no saltério esta um importante e inescapável componente de adoração e linguagem de adoração. No Antigo Testamento não há uma linha singular que atrapalha a lamentação ou que expressa a idéia que a lamentação não tem lugar na vida e com o relacionamento com Deus. Certamente nos Evangelhos as ações de Jesus de Nazaré são caracterizadas pela compaixão e ele evidencia o implorar a ele, ajuda na necessidade. O clamor de angustia o que ele aflige, clama a ele:
"...filho de Davi tem misericórdia de mim.....", nunca foi refutado este pedido a Jesus. Na história da paixão o lamento do antigo povo de Deus - O salmo 22 - é colocado na boca de Jesus. Somente na sessão parenética das cartas do Novo Testamento a admoestação produz o sofrimento com paciência e a humildade da auto - resignação por outro lado. A resposta do cristianismo ocidental ao lamento tem sido totalmente excluída do relacionamento do homem para com Deus, como resultado que este completamente desaparecido da oração e da adoração. Podemos interrogar esta exclusão que esta atualmente baseada sobre a mensagem do Novo Testamento ou a parte

atribuída pela influência do pensamento grego, o que consiste na ética estoica.

III- A LAMENTAÇÃO NO SALTÉRIO.

1º - Os Salmos de lamentos no Saltério colocam o centro da história do lamento da nação e o lamento individual eles podem distinguidos dos antigos como:

f- pequenos lamentos, os encontrados nas narrativas patriarcais nos relatórios históricos.

g- e a última oração prosaica pela forma característica, a forma que envolve a tradição de adoração no salmo de lamentação.

Eles são poemas e cânticos que tem a estrutura fixada, em que obviamente permitiu um ilimitado número de variações. Portanto em cada um destes Salmos podemos discernir uma seqüência fixada de elementos que marcam o Salmo do Lamento.

A. estrutura do Salmo de Lamento é assim;

a- petição introdutória;

b- lamentação;

a- uma volta a Deus;

h- confissão da verdade;

i- petição;

j- a promessa de adoração.

A estrutura do relato não faz uma diferença entre o lamento ou do individual, são indicados meramente pelo essência do Salmo de Lamento. Não há Salmo simples de lamento com lamentação. Lamentação não tem um significado em si mesmo, que sua função é um apelo que esta evidente em sua estrutura. Que o lamento é concorrente com a não descrição do nosso sofrimento ou com a auto - piedade, mas com o remover do próprio sofrimento. O lamento apela para retirar o sofrimento. A transição é evidente no fato de que a lamentação segue a petição (a segurança da atenção de Deus e a sua intervenção) eu a petição implica na lamentação.

Nos lamentos primitivos é possível para a petição implicar na lamentação (o lamento de Sanção em Jz 15,18). Isto pode ser explicado por uma observação psicológica. No caso de uma pequena criança a petição contida pela lamentação, eles expressão que querem ou para clamar uma enfermidade. Somente com o evoluir da maturidade, a criança a diferenciar a lamentação da petição. Por isso não posso concordar com a visão proposta de que a petição é a oração dos Salmos de lamento (Erhard Gerstenberger. Der Bittende Mensch - O Homem Suplicante, tese de Habilitação, 1970). A petição vem da lamentação, as duas não podem separar ou ser diferenciado de significação.

A transição na estrutura do Salmo de Lamento é também manifestada pelo fato de à respeito da vasta riqueza e diversidade dos salmos em cada um, sem exceção, pode ser reconhecida como ser um degrau além da simples lamentação. A transição aqui é sindicada pelo “mas” (vav adversativo) que introduz a confissão da

verdade ou algumas similares declarações (ver Claus Westermann: das Loben Gottes in der Psalmen - O Louvor a Deus nos Salmos 1968). Finalmente a transição é mostrada na conclusão do salmo que antecipa a intervenção salvífica de Deus com o atendimento da oração, ou em total de vista diferente a mudar que tem tomado lugar durante o curso do salmo mesmo.

Esta transição na estrutura do salmo de lamento é rompido na função do lamento como um apelo. Por que o lamento é dirigido na direção em que pode mudar o sofrimento a mudança ocorre no salmo ou no último implicado. Compreendo o caminho, a estrutura do salmo de lamento, que permite ver o pathos primeiro para um alívio do sofrimento, é um dos mais poderosos testemunhos da experiência da atividade de Deus no Antigo Testamento.

A meta da transição que temos observado na estrutura do salmo de lamento é o Louvor a Deus. Este está indicado primariamente pelo fato de que o salmo de lamento inclui com a voz de adoração e de louvor. Lamentação é tomada em louvor como resposta ao ser salvo (como no salmo 22). No Antigo Testamento a lamentação e os louvores são justamente antepostos um ao outro: como agora a lamentação é a linguagem de sofrimento, assim o louvor é a de alegria. Um ou outro com parte integrante do ser humano.

Mas é uma ilusão supor ou postular que pode ser um relacionamento com Deus foi somente louvor e nunca lamentação. Como foi alegria e tristeza em alternação é parte da finitude da existência humana (Gen. 2-3), assim louvor e lamentação é parte do relacionamento do homem com Deus. Assim pode admitir o louvor de Deus que tem um lugar na adoração cristã, mas não lamentação. Louvor pode reter a autenticidade e naturalmente só em polaridade com a lamentação.

2º - Uma característica de lamentação, que forma parte da estrutura do salmo de lamento, e é usualmente em três dimensões:

d- em direção a Deus - uma acusação ou queixa contra Deus.

e- em direção ao homem - queixa contra o inimigo

f- em direção a si mesmo - Eu lamento. Nós lamentamos
Até a lamentação com a vida, o sofrimento lamentado, do ser humano completo vem com a expressão destas três dimensões. Para o lamento não é meramente isolado do “Eu” que é tratado pelo poder da morte que ele experimentou em sofrimento, tratado como este suporta na comunidade, isto significa para o outro e para o eu. Mas também tratado esta o seu relacionamento com Deus e o significado para a vida. Esta é o “porque” da queixa contra Deus. A resposta da questão do significado, a questão do “onde”, “não pode ser provida pelo auto sofrimento”, a questão pode ser dirigida a Deus e somente ele pode responder.

As três características juntas da lamentação revelam uma compreensão do homem em que a existência de um indivíduo sem a participação na comunidade (a dimensão social) e sem o relacionamento com Deus (a dimensão teológica) é totalmente inconcebível. Usando categorias modernas, podemos dizer que os três elementos da lamentação pressupõe e compreende que os homens na teologia, na psicologia e na sociologia, não podem ser separados uma da outra. Podemos compreender o homem em uno, os elementos da lamentação expressam em especial modo, está presente no resto do Antigo Testamento.

Aparece no relato Javista, o J- da discrição em que o homem foi criado ao mesmo tempo como indivíduo para a sociedade com os outros e em relacionamento com o seu criador (Claus Westermann: Genesis: Kommentar, B. K. I, pp. 245ss), a mesma formulação aparece outra vez no livro de Jó, onde o drama do sofrimento é colocado entre Deus, Jó e seus amigos. Podemos nos referir a outras passagens do Antigo Testamento em que igualmente aparece estas três dimensões que são partes essenciais do ser humano.

A compreensão do homem manifesta nestes três elementos da lamentação é importante para o futuro. Não antropologicamente que é para a teologia ou sócio - política, filosofia, psicologia com o passo do homem como um todo. Todas as três partes integrantes totais do ser humano. Comparando e constatando as várias “imagens do homem” que a absolutiza um ao outro destas três dimensões não

podem ajudar a humanidade pela existência em apresentar uma quixa.

A questão para o futuro é trazer as três dimensões do homem em auto - compreensão de novo na Teologia cria uma separação antropológica no sentido da doutrina do homem, traz para a Bíblia coisas acerca do homem em sua conversação com as ciências. Para uma questão de significados não podem responder as ciências sociais, a voz do teólogo é sempre indispensável. Portanto a questão de significados que revela a necessidade para a obra junta sobre a questão da pressão intelectual que concerne ao homem.

3º- No Saltério, tanto o lamento como o da nação tem uma forma particular, cada uma distinta da outra (ver a obra de E. Balla - Das Ich der Psalmen - e também o de S. Mowinckel - Gottesdienst der Psalmen). Mas também outros livros da Bíblia, as obras históricas, os profetas, tanto o indivíduo como o lamento da nação acompanha o pathos de Israel, da sua imaginação da literatura pós - canônica até o Novo Testamento.

Este também, diz algo importante para a teologia do futuro. Não podemos alongar o fato de que a teologia da Reforma foi individualista. A justificação do pecador tem algo de individual, e a igreja consiste em justificar os indivíduos. A “salvação das almas” é simplesmente salvação do indivíduo. A grande revolução social é responsável por restaurar a sociedade a uma posição primária de importância na história em composição.

Na cultura contemporânea a sociedade se tornou a dominar o conceito exposto acima. Então a teologia não pode ignorar o fato de que a lamentação dos oprimidos foi um fator de grande revolução social. A pergunta que liga e nos envolve num ponto radical no pensamento, um que procura o novo e a não realizado balanço entre o individual e a sociedade. É a mesma pergunta revelada quando a questão justa põe e ajunta o lamento individual como acerca de nosso relacionamento com Deus.

4º- O Lamento das nações abre-se com o relato do Êxodo. Eles continuam a murmurar com o povo em sua permanência no deserto. Durante a conquista e o primeiro período da ocupação o lamento é de um povo oprimido pelos inimigos que são superiores. Durante o período do império, o lamento especial que pertence à catástrofe política (opressão do inimigo), pode ser distinguido dos quais o acordo com a catástrofe natural (a lagosta e os gafanhotos). Com uma conseqüência da queda de 587 a. C., o lamento nacional toma um significado especial, para após a destruição do templo de Jerusalém a lamentação torna somente possível o caminho para a adoração a Deus.

A proclamação do II Is (Deutero-Isaías) refere-se à recitação do lamento da nação em vários pontos (Is 40,27). No tempo pós-exilico a recitação do lamento foi mudado no serviço de repetição (Esd 9 e Nee 9). A observação do lamento da nação é indicada no IV Esd em que o lamento agora separado do serviço de adoração (do oculto), e outra vez com o grande pathos expressado pelo sofrimento dos que sobreviveram à catástrofe.

A significação teológica do lamento da nação liga à atividade de Deus como Salvado. Salvação é experimentada como o ouvir a chamada da aflição (Eu tenho ouvido o vosso clamor. Ex 3,7). Todo este momento vil que a nação experiênciou é uma história com um contexto que tem um significado. Toma sobre o significado em que Deus foi visto como ação. Portanto a nação e a experiência da situação em que foi um absurdo confrontar Deus com a questão “por que”. Como Deus traz do sofrimento profundo o povo, quando ele tem previamente dado grandes coisas a ele?

Assim é um absurdo colocar em deus, o lamento da nação que contém a dimensão do protesto, o protesto do novo que não entende o que aconteceu ou tem sido dado a eles. Este protesto dirigido a Deus está certo, mas nunca como protesto. O protesto surge da falta de percepção do fato como o absurdo, como exemplo, a escravidão no Egito, e liga os fatos de que Deus pode tudo. Que o lamento é ouvido, implica que Deus aceitou o protesto. Aqui vemos a conexão entre o lamento (klage) dos oprimidos com o ouvir de Deus e a

acusação profética (anklage) contra a sociedade. Para esta acusação contra a sociedade, os profetas em sentido tornam os articulados do lamento dos oprimidos e dos indefesos.

Entre muitas instâncias Israel lamentou o perigo de murmurar no deserto (ver G. W. Coats - Rebellion in the Wilderness - the Murmuring in the Wilderness Tradition in the Old Testament, Abingdon Press). Que caracteriza o lamento desta peregrinação do povo é que foi denominado por queixa contra Deus (ou Moisés). Eles negociavam com elementos necessários como: fome, sede, exaustão e desespero na situação desesperançada. A história da murmuração tem muita coisa em comum: Deus pune estes que insurgem e lamentam contra ele, dá sustentáculo para a fome e a água para os sedentos. Nesta narrativa do período do deserto, Israel preservou para o tempo de experiência que quando a necessidade elementar ou mortal, o lamento destes que sofrem é ouvido por Deus, todo desespero do lamento é retornado contra o próprio Deus, toda a acusação contra ele.

No lamento da nação, o contraste entre a forma da atividade de Deus e a sua atividade é pontuada expressa em “referência aos ares formais da salvação de Deus”. A formação do contraste significa um despertar da consciência histórica que começa a ver na história um longo contexto. Até o “lamento da profundidade” confrontado com o “sobre” “a altura” com que ele foi feito, até a face dele com a apresentação que chama ao que foi feito antigo, podemos dizer, ver o contexto da história.

Isto é, claramente expresso quando o contraste é estruturado linguisticamente em forma parabólica, como a parábola do vinhateiro e dos vinhadores: a parábola apresenta a história como um todo. No motivo de contraste, liga o rompimento da consciência histórica (Claus Westermann - Vergegen Wuertigung der geschichte inder Psalmen, Th Bu, 1964, pp 306-336).

O Lamento individual aparece como a história antiga dos patriarcas: o lamento de Abraão (Gen. 15,2), o lamento de Rebeca (Gen. 25,22; 27,46), o lamento do filho de Agar (Gen. 21,16ss) e o evento do lamento de Caim (Gen. 4,13ss). No período dos juizes o

lamento de Sanção (Jz 15,18) e no tempo dos reis o lamento do filho de Ana (Isam 1) ou do rei doente (Is 38). Nos Salmos o lamento pessoal de uma figura mais extensa e em Jó no motivo básico: o lamento de Jó nos capítulos 3 e 29-31 que prove a estrutura dos diálogos e do discurso de Jó aparecem o motivo do lamento.

A significação teológica do lamento pessoal liga a primeira de todos os fatos na voz do sofrimento. O lamento é a língua pela qual o sofrimento é dado na dignidade da linguagem: ele não faz silêncio. A introdução do Salmo 102 “a oração de um aflito quando ele está fraco e pobre em sua queixa ao Senhor” e claramente tem-se o significado e a função do lamento: adiciona-se o sofrimento ao alívio do sofrimento. O sofrimento humano não é, em nenhum sofrimento e qualquer deles o torna em sofrimento maior, o sofrimento faz buscar a Deus. A verdadeira função do lamento é a súplica, e isto significa que o sofrimento torna ao mesmo tempo caminho, visto desta perspectiva podemos dizer que o lamento é um movimento a Deus.

O lamento tem seu clímax no livro de Jó em que ele recebe a consolação de seus amigos, Jó em que é testado, é preparada a resposta para o pecado que tem causado a punição de Deus e ele severamente. Jó admite que tenha pecado como os outros demais homens mas não admite que ele tem cometido um crime grande como seus amigos querem que ele assuma porque do terrível golpe que tem caído sobre ele. Para Jó assim uma doutrina o tem desinteressado. Ele sabe que seu sofrimento não é uma punição e que pode entender Deus.

Forçado à extrema isolação pelos amigos que professam a falar o nome de Deus, Jó não pode fazer nada mais a continuar a possuir sobre Deus a não compreensão dos fatos. Seu lamento é a linguagem da incompreensão acerca de Deus, neste caso Jó, o lamento tem a sua função como súplica: sua amarga queixa de um desespero que tem vindo sobre ele. Por esta razão, o lamento de Jó é importante para o mundo dado por Deus. Acerca de Deus toda a espécie de desespero não se pode entender Deus, recebe no lamento a linguagem que se liga a Deus, onde todos o acusam.

6º - O Lamento e a Confissão de Culpa, a confissão de pecado pode ser construída das partes do Salmo de Lamentação, onde o lamento da nação ou o individual é igual, mas não generalizando o caso. Assim o Antigo Testamento é concernente, não é verdade que todo lamentador ao ipso tem para confessar os pecados. Há um número de lamentos que contém o protesto de inocência. Deste podemos concluir que certamente encontra-se a confissão de pecado, consciêntemente de uma ofensa específica é proposta.

Esta difere da doutrina paulina que diz da pecaminosidade é uma parte da condição humana e que a confissão dos pecados é uma parte para se relacionar com Deus. Deste ponto de partida da doutrina paulina não há lamento sem confissão de culpa, se um lamentador aparece perante Deus, ele aparece como culpado. Mas o lamento não é a continuação da oração cristã e pode ser que num certo sentido a confissão do pecado tem forma cristianizada do lamento: "mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa".

O resultado desta dogmática cristã e da adoração cristã no sofrimento como o oposição ao pecado tem recebido de um background: a obra de Jesus Cristo da Salvação com o perdão dos pecados e a vida eterna, não é aqui o fim do sofrimento humano.

A crença cristã que torna o sofrimento paciente, não pode queixar-se de Deus. O sofrimento deste mundo é inoportuno e insignificante. O que é importante é a culpa do pecado. A impressão assim dada na atividade de Jesus de Nazaré é que o Servo Sofredor - murmurou, foi crucificado e ressuscitou o Senhor em contraste com o pecado e o sofrimento.

Podemos agora perguntar a Paulo e à teologia paulina orientada, se não tem entendido a obra de Jesus Cristo na sua forma total. Não há passagens nos Evangelhos que surgem que Jesus viu o convencimento do Sofredor em sofrer pacificamente. Há narrativas em que Jesus combina o perdão dos pecados com a cura, mas não há narrativas em que Jesus coloca o perdão dos pecados no lugar das curas.

Há um segundo fator a ser considerado: na estória do evangelho da paixão é apresentado nas palavras do Salmo 22, o

autor coloca-o na boca de Jesus o lamento de sofrimento do Salmo 22.

7º - O lamento do mediador é um raro, mas importante forma intermediária: é um lamento pessoal com a forma de lamento da nação. O trazer o individual ante Deus não sem o próprio sofrimento, sua mediação que afeta a nação. Aparece aqui o lamento do Messias, com o Lamento de Moisés, indo para o lamento de Elias e o ponto alto do lamento ou da confissão de Jeremias, e os cânticos do Servo Sofredor do II Isaías.

A história do relacionamento de Deus com Israel começa com o lamento da opressão do Egito e tem seu clímax no sofrimento do mediador da nação. O clamor de Jesus na cruz coloca em continuidade com a história do lamento do mediador do Antigo Testamento. Neste sentido pode ser visto a meta da História.

O significado teológico do lamento do mediador pode ser reconhecido na visão da conexão da nação como indivíduo. Esta conexão é mais bem vista na lamentação de Jeremias (Gerhard von Rad - Teologia do Antigo Testamento, vol. II, ASTE, pp 188-219). Estes lamentos podem ser:

a- a linguagem do sofrimento que toma forma nos Salmos de lamento pessoal, o lamento de Jeremias como nos Salmos tem três elementos: a acusação contra Deus, o Eu do lamento e o lamento contra os inimigos.

b- na vocação e missão de Jeremias tem estes lamentos: o inimigo não é um adversário pessoal, mas se faz dele o adversário pela sua pregação. O Eu lamento é relatado em sua missão: Jeremias não tem de endurecer em sua missão.

O lamento de Jesus na cruz em palavras do Salmo 22 corresponde com o de Jeremias. Mas no sofrimento, e morte de Jesus e o sofrimento de Jeremias tem os cânticos do Servo Sofredor do II Isaías.

“O RELATO DA CRIAÇÃO NO INÍCIO DA BÍBLIA”.

“DIE SCHOEPFUNGSBERICHT VOM ANFAG DER BIBEL”.

Calwer Verlag, Stuttgart, 1966

Tradução de: Daniel Sotel0

PIRATININGA, 16 de abril de 1989.

INTRODUÇÃO

Uma leitura superficial na Bíblia mostra que o nosso silêncio começa a fim de que ela possa falar. Tal posição não é mais uma afirmação, mas a exigência que respeitemos a Bíblia, porque ela está sempre diante de nós, no mesmo sentido que Deus sempre está diante de nós. É como dizer que não conhecemos perfeitamente, agora não deveu mais escutá-la. Esta profunda e severa exigência de colocar de frente aos livros que já conhecemos, por ser em grau maior de ouvi-los, isto é, trazido especialmente para escutá-lo o relato da criação; e ouvimos sempre contexto de que jamais não estejas mais consciente. Havíamos fixado na mente as representações da criação do mundo e do homem que, como veremos, não provém diretamente do texto da Bíblia, bem que da história de suas interpretações.

Por exemplo, se estamos capacitados a determinar os problemas como: o mundo foi criado em seis dias eu não? E se não acolhermos mais como absurda tal alternativa. Estas representações sejam de

fato (pode ser separada ainda daquela que vê as descrições da criação da Bíblia como simplesmente passada a nós e como coisa que não se aceita mais) são como dois muros que devem ser derrubados, afim de que, o texto possa realmente falar.
O que comporta, de nossa parte, superar alguma resistência, coragem de aceitar as conclusões a que o texto se constringe e esforça para mudar, em alguns pontos, o nosso pensamento. Esta demolição da representação que temos feito sobre a criação, é condição para que a palavra de Deus retorne ao nosso ouvido.

2- A Bíblia não inicia com Gen. 1, e sim com Ex. 1. Posso dizer que a história de Deus com seu povo começa com o livro do Êxodo; que começa a história no sentido verdadeiro e real, a história que conduz a isto Cristo. A essa premissa é uma dupla pré-história: a história dos Patriarcas e a história das origens. Ambas foram juntadas após a história que inicia com a saída de Egite e são concebidas a partir da história assim narrada. Na pré-história são traçadas só as linhas, em que ponto de partida e de chegada são determinados o centro da história do povo, isto é, da confissão de ser conduzido à salvação gratuitamente.
Como na confissão de fé cristã o ponto principal é constituído do segundo artigo de fé e só partindo disso pode ser entendido de modo justo e primeiro artigo que fala da criação; essa mesma coisa vale para o Antigo Testamento: no centro está a história da salvação. Só a partir deste centro pode estar corretamente elaborado este primeiro artigo; isto é, a história da criação. Se pode exprimir muito simplesmente ainda isto: a história da criação deve ser entendida no contexto de Pentateuco (nos cinco livros que se inspiram em Moisés).

3- A afirmação que a história da criação deve ser entendida no seu contexto, tem ainda outro significado. De muito tempo havíamos descoberto em Gen. 1 e 2 a afirmação verdadeira fundamental e plenamente suficiente da Bíblia sobre a criação. Se, pois no A. T. em si sobre a criação e sobre o criador se estende por

toda a Bíblia no A. T... Gen 1 e 2 são só dois entre as muitíssimas afirmações sobre a criação. Se onde tornamos a escutar seriamente isto que Bíblia diz sobre a criação e o criador, não podemos isolar Gen. 1 e 2 de tais afirmações bíblicas sobre a criação .

É uma das regras mais simples de estudo da Bíblia que surpreendentemente tem estado pouco coloca em consideração propriamente de mérito a este ponto assim importante. Quando se diz sobre Gen. 1 e 2 onde só pode ser considerado como uma parte incompleta. Não podemos aprender isto que Bíblia diz sobre a criação e o criador só do Gen. 1 e 2. Um único exemplo: se concilia isto que diz o Dêutero-Isaías, o profeta no exílio, sobre o criador a criação, de novo torna claro uma confirmação quando é dito acima: quando o Dêutero-Isaías diz de Deus como criador esta em estreita relação conquanto Deus diz-se como: redentor, salvador e auxiliador. Ainda que donde o primeiro artigo de fé é entendido a partir do segundo. Uma tentativa de isolar os discursos sobre o criador e a criação ignora um dado de fatos essenciais da Bíblia. Isto é, demonstrado por exemplo de haver colocado e peso à questão se em Gen. 1 e 2 estão presentes em dois diferentes relatos de tempos diferentes, ou não.

É real que se trata de um problema importante para a compreensão do texto; pois não haveria de conduzir, na interpretação, um contraste mais nítido como é feito. Até que isolando os dois capítulos iniciais da Bíblia e se encontra nesses as únicas afirmações bíblicas essências sobre a criação, mostrará que os estudiosos devem dividir de frente o tal problema. Por que está de acordo com tudo isto que a Bíblia diz sobre a criação, este problema não tem uma importância absoluta, de fato ele serve agora que na Bíblia é uma quantidade de afirmação sobre a criação muito diferente pelo tempo, língua e a criação muito diferem pelo tempo, língua e a representação. De fato este dado, decisão se em Gen. 1 e 2 estão uma ou duas representações não mudadas em nada. Compreender-se-á agora o significado do fato de que no A.T., o louvor ao criador abraça um milênio inteiro com

uma quantidade e vastidão quase interminável e não se maravilha mais agora que a língua e a imagem da afirmação sobre a criação possam mudar completamente no contexto mesmo de quantidade e de vastidão.

4- Ignoramos outro dado de fato que quando consideramos um princípio que a numerologia de afirmações sobre o criador e a criação na Bíblia estão conexas com o louvor a Deus. Tenho falado até agora de afirmações sobre a criação de modo muito genético; pois se se observa atentamente e se recolhe com paciência isto que a Bíblia inteira diz a respeito do criador e da criação sem a manipulação, não se pode concluir que aquilo seja próprio da afirmação em sentido rigoroso ou da contestação; de fato a criação e o criador não se fala por constatação, nem de modo teórico sobre eles. Portanto tais recursos sobre a criação e o criador do A. T. estão em conexão com o louvor a Deus: o que é diferente: Na Bíblia o gênero dos discursos sobre a criação e o criador é o louvor à majestade divina, é a exaltação alegre, comovida e maravilhosa de sua glória.

Deve finalmente cair o muro de um falso o profundo radical preconceito sobre a história da criação, que de Gen. 1 e 2 constituem, entre uma centena de passagens que no A.T. falam do criador e da criação em conexão com o louvor de Deus, uma exceção ou ao menos um aparente exceção. De fato, um simples leitor da Bíblia tem que a impressão da criação vem narrada para a constatação, como se fosse apresentados fatos de todas as conexões com o relato da formação do reino de Israel. Mas esta impressão não colhe o escopo de quando vem dito em Gen. 1 e 2; tal escopo pode ser visto só estes capítulos vem sendo escutado como em todas as outras expressões de louvor ao criador contida no A. T.; ou, em outras palavras, se pensa que agora os ouvintes da história da criação compreendem muito bem estas expressões no contexto do louvor ao criador, que se encontra particularmente nos salmos liturgicos.

Assim compreendemos melhor porque o louvor ao criador, como conhecemos especialmente dos salmos da criação, seja através dos séculos uma constante, um elemento invariável, porém a língua com que Deus vem sendo louvado como criador e a imagem com que vem descrevendo o advento da criação possam mudar; não vem com isto atacar só a forma e a certeza da fé na criação, que se exprime no louvor a Deus. Donde uma parte relevante da dificuldade, que hoje encontramos da parte da ciência natural em relação ao primeiro capítulo da Bíblia, pode ser superada se começa a perceber que os discursos sobre a criação na Bíblia são conectados com o louvor a Deus.

I - GENESIS 1 : ESTRUTURA E GÊNERO DA NARRAÇÃO

O primeiro capítulo da Bíblia produz em quem escuta pela primeira vez, o efeito de um cântico singular, de uma solene, se se pode dizer quase, de uma liturgia celeste. No ritmo solene e severo retomam, ao longo do capítulo inteiro, sempre meias expressões, quase como numa litania; o ritmo que domina o capítulo tem um característico andamento monótono, comparável à monotonia donde o mar quebra na praia:

"E Deus disse: "Faça-se a Luz. E a luz se fez";
"E Deus viu que a luz era boa";
"E foi tarde de manhã do primeiro dia";
"E disse Deus: Faça-se o firmamento no meio da
água e separa-se as águas das águas".
"E assim foi";
"E foi tarde e manhã do segundo dia".

É característica desta estrutura discursiva que a diferença da obra simples da criação desaparece dentro do que é igual em cada uma de tais obras. Predominantes são os ritmos sempre iguais de ato criativo como tal, que se podem descrever assim:

Início: E Deus disse !
Comando (ordem): Faça-se.... ajunta-se.... seja feito:
Relato de Cumprimento: E assim se fez...!
Juízo: E viu Deus que era bem...!
Ordenança Temporal: E foi tarde e manhã de um dia...!

Deve-se, portanto notar que, estas cinco proposições são só partes de um único evento unido, isto é, de um comando (ordem). Tudo isto não é outro que o relato da proclamação e da execução de

uma ordem. Isto pode ser descoberto após os exames acuradamente feios a estas estruturas particulares discursivas presentes no capítulo inteiro. Ora por se acrescentar qualquer coisa que, pode ser visto só a partir de uma mais vasta perspectiva: o meio da estrutura discursiva, só de pouco modificada, se encontra no grande complexo de leis que vai de Ex 25 e Nm 10, e todo o livro de Lev.

Ainda que tudo isto venha apresentando com estilo para nossa vista de forma monótona e fastidiosa: uma ordem parte de Deus (para Moisés ou para Arão ou para ambos) e depois vem recontada na sua execução. Este grande relato de leis aparecem, como em Gen 1, do código sacerdotal, que começa com a criação do mundo e que no centro está marcado pela lei. A estrutura da narrativa descoberta em Gen 1 não é ainda pela forma nada limitada à criação do mundo por parte de Deus: está presente por tudo na grande abra sacerdotal em seu código e às vezes reproduz as linhas fundamentais de um evento.

A história dos patriarcas, enquanto pertencem ao código sacerdotal (ex. em Gen. 17), apresentam a seqüência média da narrativa: um advento é achado na ordem de Deus, no cumprimento da ordem de Deus que sugere o advento. Para o código sacerdotal esta estrutura eqüivale à descrição dos tratados fundamentais de uma realidade. A criação é ainda descrita a partir do centro da realidade no centro da história: um advento, do início ao fim, baseia-se sobre a palavra de Deus que em comenda e que chama o ser e sobre a palavra de Deus que confirma, bendiz ou reconhece.

Com esta primeira observação, havíamos colocado isto que, no início, tínhamos definido como necessário para a compreensão da história da criação: o colocamos no seu contexto. Tínhamos assim descoberto que esta estrutura discursiva de Gen 1 tem uma unidade maior, isto é, código sacerdotal, o qual em si mesmo resulta por isso determinado.

Ora devíamos examinar mais exatamente os componentes desta estrutura discursiva, isto é, aquelas cinco proposições que se retornam de contínuo para Gen 1.

8- Se à primeira vista não resulta claro que estas cinco proposições, em si mesmas, representam o relato da proclamação e do cumprimento de uma ordem, e se parece com o que vamos dizer qualquer coisa do outro, depende do fato de que se trata na realidade de uma ordem impossível; de fato Deus está só. Segundo a lógica, o início deve ser assim: “E Deus disse a...”; de fato a ordem deve ser voltada a alguém ou para alguma coisa. Para o nosso modo de pensar é possível dar uma ordem e este deve ser a uma pessoa. E a forma: “E Deus disse a...” recorre mais tarde, no código sacerdotal, de contínuo como instrução a uma ordem (Ex: em Ex. 25,1). Um início nesta forma é familiar aos ouvintes daquele tempo. Quando às vezes, na história da criação, se diz simplesmente: “E Deus disse”, os ouvintes entendiam que era afirmado algo que estava nos limites do dito. Este esquema, em que o código sacerdotal apresenta tal a criação de Deus, é uma afirmação - limite; que é dito algo que um homem não pode nem falar ou pensar.

9- A ordem deve estar em discurso direto, na segunda pessoa, assim como mais tarde vem sempre no código sacerdotal. Na criação do mundo, pois em nenhum pode estou em torno da palavra. Para este motivo, a ordem recebe a forma impessoal e indireta do “seja”, “encha”. Esta forma lingüística reclama de novo a atenção sobre o mistério que nasce da criação; esse oculto o que acontece na realidade.

10- O relato do cumprimento “e assim se fez”, é na série completa, a única afirmação direta e revelada. Podemos afirmar diretamente portanto o que isto aconteceu. De fato está frase reproduz só o resultado, que corresponde à nossa confissão que Deus tem criado o mundo. Mas esta própria frase “e assim aconteceu” mantém muito profundo o mistério da criação a nós inacessível. Por exemplo, no relato da criação da luz vv. 3-5, não vimos saber nada de como a luz é espécie e de como a ordem de Deus tem-se seguido. Em nenhuma parte bíblica, como nesta, torna assim claro que, o relato da criação é de outro modo uma representação da

origem do mundo. Na palavra “e foi feita a luz”, a origem da luz é mais oculta que clara.

11- Ora, o relato, segundo a nossa sensibilidade, pode ser finito. A ordem é cumprida e com isto, assim pensamos o evento completo e concluído. Aqui é uma ordem não mais, portanto um evento entre o que ordena e quem executam; uma ordem mais adquire significado só num círculo, diante de um tribunal, numa comunidade em que ele ordena e obtém qualquer efeito. O cumprimento de uma ordem deve ser um bem para qualquer um ou por qualquer coisa. Aqui, pois, para aquelas ordens de Deus que a luz seja feita é boa, não é está agora. Por isso, o eco favorável da ordem cumprida, a aprovação do resultado obtido com a ordem, é reconduzida a Deus.

12- Mas Deus está sempre só. Não é a criação que louva o criador por sua obra, mas o eco do louvor que agora só da contemplação de Deus. Deus não tem o outro de frente que lhe possa louvar; assim o louvor de Deus permanece da criatura. Afirma-se de novo que a criação é realmente inexprimível e indescritível para o homem. E porque quando Deus cria, deve um eco favorável (assim se diz em Jó 38,7...), quando a estrela da manhã se levantava se alegravam e jubilavam todos os filhos de Deus”), mas dado que em nenhum está presente, no retorno, que reporta o juízo de Deus, vem dito que o louvor a Deus - que agora nasce em si - pertence absolutamente à ação de Deus. Deus não pode agir sem um eco favorável. A frase: “E Deus viu que era bom”, no fim de um dia criativo e depois na última conclusão: “E Deus viu que era muito bom”, e na sua eloqüente monotonia um louvor indireto a Deus. Quando mais tarde, um homem afirma ou uma comunidade canta: “como são maravilhoso, meu Deus, as tuas obras que tens feito...”, resulta claro nesta frase isto, que era implícito no retorno dos dias da criação.

13- Com o louvor dado à contemplação de Deus e com a resposta, não dada agora, à sua palavra criadora, se conclui o evento. Tudo isto ora, vem posto no tempo. Com e na criação, o agir de Deus

entre no tempo; o tempo de um campo de agir de Deus; Deus na criação dá endereço ao tempo. Este não torna bisonho ao ser sublinhado de modo particular; mas para o código sacerdotal que é um dado muito importante para a sua concepção global da história; este dado expresso com o esquema dos sete dias. O número sete exprime uma totalidade que está fundada em suas partes de tempos iguais.

14- A criação, vista da parte de Deus se cumpre no ato da ordem (a criação da luz, estritamente presa, não é a obra de um dia, mas é um advento que se torna em períodos sucessivos, que, como os sete dias da semana, estão entre si numa relação significativa). Com a separação em obra de jornada, as obras da criação são agora distribuídas em períodos de totalidade. Com isto, o código sacerdotal tem tornado a dizer que, a criação está cumprida na época que foram seguidas de um significado especial.

Assim com a separação de sete dias é possível dar um escopo à criação representada nesta sucessão temporal. Com a criação começa o tempo que, no sétimo dia, está já em ato. A temporalidade do mundo posta com a criação tem um escopo.

Com isto havíamos aproximado, de saber um pouco da estrutura narrativa que, em primeira leitura, aparece em Gen 1; aquela estrutura de frases que retornam, ao longo do capítulo inteiro, sempre iguais ou similares pelo significado, para origem e sua disposição.

II - ESTRUTURA NARRATIVA.

Dentro desta poderosa moldura domina tudo e que numa outra estrutura narrativa, outro gênero de exposição. No lugar da monotonia entra as variações, no lugar da litania e exposição detalhada, no lugar da severidade monumental e multiplicidade matizada e móvel dos vivos. A diferença aparece muito clara nos verbos que aqui exprimem o agir de Deus: na estrutura sacra, a repetição continua de um único agir de Deus; na outra estrutura, uma série de ações que são determinadas no conteúdo da mesma ação:

Deus fez - separou - chamou - abençoou - colocou.

Deus fez: firmamento, estrelas, animais marinhos e as aves, os animais terrestres,

Deus separou: a luz das trevas, a água debaixo e acima do firmamento, as águas e o seco.

Deus chamou: dia e noite, céu e terra, mar (não as estrelas).

Deus abençoou: animais marinhos e do céu (animais terrestres), o homem.

Deus colocou: as estrelas acima do mundo inanimado, do homem (para dominar) sobre o mundo animado.

Porém, a estrutura narrativa sacra, o interesse inteiro é centrado sobre o criador e sobre o agir, nesta outra estrutura isso torna muito mais para a criatura com os seus componentes. A aproximação destes dois modos de representações resulta muito estranho; por exemplo, na criação do firmamento se depreende segundo a afirmação do v. 6: "E assim se fez...", agora existe o firmamento, assim como no v.3 com a afirmação análoga se conclui na criação da luz, mas para o v. 6 acrescenta: "Deus fez o firmamento...". Esta aproximação dos dois modos de representações de esclarece muito simplesmente assim: num ambiente de tradição sacerdotal um relato muito antigo sobre a criação foi revestida de uma forma que respeita bem e espírito deste ambiente de tradição sacerdotal.

Esta restruturação foi toda obre destes sacerdotais; essa pode acolher em si estes ambientes de muito tempo tinham conquistado: um relato que fala uma outra língua, o que tem outros pressupostos mentais e que talvez perfila num contraste com a concepção posterior. Assim, se entende que, o autor do código sacerdotal não é um escritor no nosso sentido moderno e que, como disso G. von Rad: o código sacerdotal deve ser entendido e lido não no modo horizontal, mas em perspectiva. Dentro desta última configuração da história da criação, como essa é feita em Gen 1, tem um longo processo, por exemplo, a aproximação de diferentes estruturas narrativas do Gen. 1.

Para distingui-las uma da outra, não ocorre de fazer separação das mesmas fontes crítico - literária; não se podem separar entre as duas estruturas narrativas, palavra por palavra, e não é mais necessário

para entender os dois relatos; são fundidos numa unidade admirável e agem como se fossem uma só coisa. Torna, portanto importante para entender-se foi em Israel um acontecimento vivo dos inícios e depois; o discurso sobre Deus criador se desenvolve como um traço de tradição, como um coro de muitas vozes.

Gen 1, como agora o lemos, é aparentemente articulado de modo muito claro e ordenado em sete dias. Num mais profundo exame, pois, esta estruturação se demonstra muito difícil; a obra não é regularmente distribuída ao longo dos dias. Isto depende da origem, no momento descrito, a esta história da criação: a inserção das diversas obras da criação na série dos sete dias é fruto da aceitação da narração mais antiga na forma do código sacerdotal. O código sacerdotal tem ajuntado a obra do primeiro e do sétimo dia, assim, nas subdivisões dos sete dias(1,3-5 e 2,1-3); estes aparecem ainda na forma que o código sacerdotal dá à exposição mais antiga. Entre esta forma pode se reconhecer sete obras numa significativa disposição.

2 obras de separação (6-8 e 9-10)
2 obras de revestimento (11-13 e 14-19)
2 obras de animação (20-23 e 24-28)
1 obra de ordenamento (28 b e o v. 17)

Estas sete obras, dividem-se claramente em, dois grupos: os quatro primeiros compreendem o criado inanimado; os três últimos compreendem os seres vivos. Ambos se concluem, com a precisão do domínio: os dois grandes luminares dominam o criado inanimado, o homem domina o criado animado.

2- <u>As Obras de Separação</u>.

A criação do mundo propriamente começa só com o firmamento (v. 6); a criação da luz é, portanto condição prévia da criação do mundo. Deus coloca o firmamento entre as águas. Das águas, sobre o qual soprava o vento de Deus (v. 2), vem separando

duas águas por meio do firmamento. Dentro desta afirmação se sente claramente a presença do mito Babilônico da criação: Marduk divide a Tiamat (Tehom, hebraico) e das partes forma o mundo.
Tudo quanto seja mito é completamente encontrado no código sacerdotal também; a sua reminiscência serve só para esclarecer a limitação das afirmações humanas sobre a criação. Como nos vv. 3-5 a separação entre a luz e trevas faz existir as trevas como uma parte disto que não é criado por Deus, assim, a separação entre as águas originárias e a outra metade desta água delimitada pelo firmamento. De agora em diante se fala, portanto de água sob o firmamento, daquela parte donde aquela água originária delimitada e por isso ainda, dominada pela palavra criadora de Deus não é de equiparar simplesmente com o todo; ou em outras palavras: assim admite - com grande sabedoria - que o nosso pensamento limitado não pode pensar nem o todo nem o nada. O mundo de que o código sacerdotal de agora em diante fala de um modo delimitado pelas trevas e palas águas sob o firmamento.

Frente à limitação do nosso pensamento sublinhado com esta apresentação da criação do mundo mesmo como uma separação e delimitação, tem menos importância o fato que a imagem do mundo que se está descrevendo não seja mais a nossa. É, pois, claro que, não é do fato a intenção do narrador dar por real esta imagem do mundo. Nenhum dos ouvintes desta história da criação tem agora pensamento que fosse uma revelação o fato que o céu seja um concretum, uma face sólida baseada sobre duas colunas: esses da fato conheciam há de muito tempo estas coisas.

Por isso era tanto evidente, quanto era evidente para o Ocidente, até a nossa geração, a lei da gravidade. E efetivamente o “firmamento” de Gen. 1 representa estruturalmente uma longínqua correspondência com a nossa lei de gravidade. Tornará estranho se qualquer que possa apresentar a lei da gravidade como revelação de Deus. Poderá dizer desconhecido completamente a intenção desta história se pensasse que está pode proclamar como revelação de Deus o que agora era nítido e evidente a todos os homens de Israel e do mundo circundante.

A separação entre a água e o seco (vv. 9-10) é um acontecimento completamente diferente da precedente separação entre a água acima e abaixo do firmamento; e está em sua volta é a absolutamente diferente da separação entre luz e trevas que é uma separação temporal. O criar de Deus que apresenta grande e multiforme. A mesma coisa acontece com o juízo sobre o criado. Na primeira obra as trevas estão expressamente excluídas da face de Deus e do seu juízo que a obra completa seja boa. Na segunda obra, não é dito nada, mas ainda que a água sobre o firmamento **não** pertença a isto que Deus tem guardado e julgado como bom.
Só do mundo **sob** o céu do mundo delimitado do firmamento vem dito em geral que isso era bom; Aparece agora uma vez muito claro e auxiliador; esta exposição da criação para a seguinte ordem: como é possível que no mundo existam forças que se rebelam contra Deus e que Deus deve frear - não obstante que ele tenha criado tudo?. Esta exposição faz entender que a confissão de Deus como criador não coloca a disposição a fórmula que torna possível uma compreensão integral de todo o universo. Torna incompreensível. Um homem pode confessar o criador só a respeito do incompreensível.

4- <u>A Obra de Revestimento</u>

O código sacerdotal fala de um ato de criar de Deus acentuadamente indireto. Com sua palavra criadora, Deus dá à terra a capacidade de produzir de si planta. Evidentemente nem tanto ou nada ao <u>ser criador</u> de Deus, se as plantas singulares ou a flores simples não reconduzem para Deus, mas entre Deus e a flores na terra como é entendida quem produz por si. Assim é conferida à vegetação uma vida própria quase como no próprio mundo. <u>G. von Rad</u>: "o conceito de natureza ressoa inconfundível; é pois claro, e delimitado pela <u>criatura</u>". Para o desenvolvimento das plantas, na ordem criativa, estabelecem-se duas coisas:

a- uma dupla categórica fundamental de espécie de plantas, diferentes mediantes a espécie de suas sementes; a essência da

planta pertence à sua divisão de espécie; b- as plantas são criadas para permaneceram diante das mesmas sementes. O permanecer das plantas não parece um problema até que a terra exista. Além que, será a terra que produz a planta. A vegetação, mediante a ordem do criador, é em tudo articulado (a obra de separação), assim é o revestimento da terra. Uma coisa, porque cada pertença à sua espécie, torna à existência à totalidade ordenada e é essa mesma na sua espécie uma unicidade.

Esta obra criativa demonstra que, segundo o relato da criação do código sacerdotal, os dois conceitos de criação e desenvolvimento não se excluem a si próprios. Pelo contrário, o conceito de desenvolvimento é aqui mostrado com uma surpreendente amplidão com uma surpreendente amplidão no processo de criação. O conceito de desenvolvimento entra em concorrência com a confissão do Deus criador só quando torna isso mesmo dogmático filosófico.

Esta obra da criação demonstra ao mesmo tempo em que a confissão bíblica do criador não exclui de fato uma pesquisa científica sobre a natureza. Pelo contrário, a constatação que fala da espécie de vegetação é um discurso científico diferente; isso mostra já uma classificação das plantas particularizadas, fatigadas e prudentes. Que a ciência botânica agora existente é ouvida na confissão de Deus qual voz criadora que estava no início.

A criação das estrelas é recontada muito detalhadamente e com muitas repetições e muitas alusões; se toca com a mão como muitas exposições sejam aqui unificadas. Não devíamos nos ocupar do porque a criação da luz venha narrada independentemente e primeira daquela das estrelas; isto se explica simplesmente com o fato que os vv. 3-5 pertencem todos a uma exposição mais antiga da criação própria da forma sacerdotal. No relato Babilônio da criação, a criação das estrelas é a primeira obra de Marduk, depois da luta com os dragões (monstros). Naquele texto se diz: “Ele fez resplandecer a lua e a antepôs à noite”.

Esta frase concorda quase que literalmente com Gen. 1,16. Deve-se aceitar como certo que o relato Babilônico da criação era muito bem conhecido em Israel. Mas a semelhança verbal das duas frases torna

aqui agora mais clara, ao mesmo tempo em que uma profunda divergência. O deus da lua, Sin, é um dos principais da Babilônia; tinha uma importância eminente no tempo muito antigo e após o tempo mais tardio; mas disso pode-se dizer que se tem criado de outro deus e que tem estado em seu ofício de dominador!. Que emerge a singular fragilidade da mitologia Babilônica: nessa, quando aparece, a divindade não entre em contato com a criatura.

Em contraste nesta concepção vem sublinhada em Israel, e em Gen. 1 com particular forma, a pura criação das estrelas. Isto tem demonstrado do conceito coletivo “luminárias” com que são designados de estrelas. Tem demonstrado ainda que a clara indicação sobre o escopo que tem, sobretudo o conjunto de determinar o argumento. Que espaço cósmico vem concebido muito desdivinizado. As estrelas pertencem ao mundo criado e do céu é conseqüência da fé na criação.

Como pode, pois, o sol e a lua exercitar agora o mesmo domínio? Trata-se do domínio indireto, mas é sempre domínio. Este confere a autoridade ao sol e à lua, não se entende sem o v. 26, deve os homens reconhecer a autoridade de dominar sobre todos os viventes. Para o código sacerdotal não existe ordem sem domínio. Deus transmite o seu domínio em duas instâncias diferentes, em dois momentos diversos. Não sabemos como pensar este domínio das estrelas.

Pensa-se certamente ainda no fato de que as estrelas estão no alto, soberana e vendo tudo: disto está determinado momento do ser dominador e a isto vem coligado à importância ordenada das estrelas (a mesma coisa em Jó 38,13); pois estes dados não são aqui claros. A essência para nós é o limite que vem assim assinado no domínio do homem sobre o mundo. A soberaneidade do homem tem até aqui colocado um determinado limite, após o qual começa agora uma esfera de domínio ainda creacional.

5- <u>A Obra de Animação</u>

A ordem para a criação dos peixes, das aves e dos animais terrestres é agora mais livre e mais desenvolvido dos precedentes; o evento preciso da origem dos seres vivos permanece totalmente desconhecido. Tudo isto que foi dito à propósito da criação das plantas vela ainda aqui. Mas sublinha as coisas de novo: as benções. São os animais pela primeira vez na Bíblia a receber a benção!. O código sacerdotal entende assim colocar claro e ressaltar entende assim colocar claro o ressaltar o evento da produção da vida animal e humana nos confrontos da multiplicação das plantas.
O processo gerativo e natalício permanece a um agir especial de Deus que resguarda só os animais e os homens. A benção para os homens e os animais num ponto essencial: é afirmação de recíproca relação do homem e dos animais, mais importante da aceitação de uma dependência genealógica. Vem assim de novo, acenado a um limite do homem: o homem não pode tolher, com nenhum desenvolver superior, esta coordenação com os animais estabilizados mediante a benção.

A obra de animação do mundo criado pertence à criação do homem. Essa está em série com outros seres e obras da criação. Ao homem vem assinalado a eles, vem tornado a benção com a mesma palavra "crescei e multiplique-vos" dita aos animais, como aos animais, a nutrição encontrada nas plantas. A aparência do homem a todas as outras coisas não pode ser expressa de maneira mais clara.

Mas o homem vem criado no fim do princípio (v. 26) por um compto que o eleva ao acima de outra criatura. Só este computo e isto que está em direta relação a isso devem ser que colocado em consideração, pois que em seqüência a criação do homem o tema central de Gen. 2.

Para compreender a frase "a nossa imagem e semelhança "(v. 26), deve, portanto, auscultar o passo paralelo que está no início do capítulo 5:

5,1: Quando Deus criou o homem, o fez à semelhança de Deus...

5,3: Adão, na idade de 130 anos, gerou à sua semelhança, segundo a sua semelhança, segundo a sua imagem, um filho...

Segundo este paralelo, impõe-se o seguinte sentido: o homem todo, tanto o corpo como o espírito, devem ser mesmo criados segundo a imagem de Deus. Não podemos escolher que uma coisa no homem é semelhante a Deus. Não me fez de fato uma afirmação que coloca em primeiro lugar o homem, bem que o criar de Deus (não como traduz Lutero: "destinado à imagem de Deus", mas segundo a imagem de Deus). É claro que, assim o homem, torna-se o ápice de toda criatura; mas se deve compreender só em conexão com a história da criação; disto não se pode fazer uma afirmação sobre o homem de caráter essencial; isto é, a diferença no dizer: Deus tem criado o homem segundo a sua imagem; do dizer: o homem é a imagem de Deus.

não podemos de nenhum modo descrever objetivamente este ser à imagem de deus. A frase significa: Deus tem criado o homem capaz de, estar em relação com ele, assim que, o homem pode falar de Deus, pode elevar a sua voz (assim como Karl Barth em Dogmática III, p. 296s). Aqui está o escopo (ápice) da criação: Deus tem criado o homem à sua imagem a fim de que, a corrente da vida fosse ao encontro do Deus - homem, nos acontecimentos que se verificam entre Deus e o homem, através dos quais, sem podemos no momento reconhece-lo, Deus à meta da criação integral.

Pois nesta palavra não é concebida de nenhum modo, uma semelhança com Deus possuída do homem como sua propriedade e em força da qual eles sejam, do homem isolado, a coroa da criação. Esta afirmação sobre o homem significa, portanto: o homem pode conservar a sua humanidade só a respeito de Deus; o homem tirado de Deus tem perdido de Deus tem perdido não só Deus, mas o sentido de ser homem.

Na descrição da criação do homem em Gen. 1,26-31, a estrutura discursiva sacerdotal traz vistosamente um passo indireto. Que se fala de uma ordem criativa e da execução desta ordem, mas, de uma decisão de Deus e da execução desta ordem (v. 26ss). Assim, é marcada agora fortemente a particularidade da criação do homem. A criação do homem é diferente de todo resto do mundo. Se pode

dizer que com esta vem específico o ápice da obra criadora entre os que estão dispostos em todas as outras obras da criação.

E com isto, o código sacerdotal pode acenar o quanto exprime só indiretamente, isto o que o homem compreende a si mesmo com a criatura de Deus o que pode dizer: eu creio que Deus me tem criado, é diferente da questão do homem, sobretudo, o resto criado. Um homem e fato não pode pronunciar esta frase sem pensar num advento, numa história entre Criador e criatura. Em Gen. 1 é apenas acenado; porém é sublinhado de modo diverso em Gen. 1, 26-30; mas que se encontra o referir-se em Gen. 2 no qual a criação do homem é o tema central e essa é descrita como princípio como um evento ou como uma história entre Deus e o homem.

Tanto mais, significativo é o fato que em Gen. 1 não se conhece com a criação do homem, mas os vv. 2,1-3 a descrição feita do código sacerdotal traz agora qualquer coisa que propriamente não pertence mais à criação, mas que por ora, enfim, exprime com força que o homem não é o escopo da criação de Deus!. O esquema dos sete dias olhava com o fim do principio ao sétimo dia; o ápice é o repouso festivo do sétimo dia. Na benção e santificação do sétimo dia torna agora a meta nascida da liturgia em que se louva o criador, que na criação a respeito de Deus era velado agora, torna manifesta na resposta da comunidade ao agir de Deus.

III - A CRIATURA NO PENTATEUCO.

Se na composição do Pentateuco a história da criação de Gen. 1 foi conjugada a uma mais antiga do Javista, assim chamada segundo seu modo mais freqüente de chamar a Deus com o nome de Jave, compreende a história do povo de Israel da saída de Egito até o ressentimento em Canaã; nessa é permitida mais de uma introdução da história dos Patriarcas (Gen. 12-50) e a história das origens (Gen. 1-11), como um passo após muitos outros no caminho da tradição. A Bíblia não se fixou sobre uma só das muitas descrições da criação; se efetivamente o código sacerdotal tinha podido dar validade única e exclusiva à sua exposição permeada pela ordem de Deus, agora em Gen. 1 deveria ser muito diferente de como lemos hoje.

Tem, entretanto acolhido com sabedoria descrições mais antigas, e tem elaborado e a tem assim, tentando continuar a existir, por fim, como perigo que surgissem de tal modo dificuldades e desarmonias. Analogamente os redatores que uniram Gen. 1 com Gen. 2-3 tem

naturalmente tido consciência que juntavam descrições diferentes da criação em tempos diferentes; e tem-no com o mesmo respeito pela tradição que proibia mesmo de suprimir como falsas as descrições mais antigas e de conferir às mesmas uma validade absoluta. Por isso era mais importante participara os ouvintes o caminho percorrido do discurso sobre a criação através da história do povo de Deus, portanto que se impõem as mesmas descrições.

Ambas as histórias da criação de Deus dada a seu povo de Israel, para estender - se a todos os amplos horizontes das ações de Deus no mundo inteiro. Nesta perspectiva, Gen. 1 tem interesse mais na totalidade do mundo, porém Gen. 2 na totalidade da existência. Ambos tornam a explicar a totalidade tinha o seu ser de Deus: isto é, aquilo que é para a obra de Deus. Diz em Gen. 1 tendo em conta a plenitude e a vastidão do mundo, porém em Gen. 2 se tem em conta a profundidade e a misteriosidade do ser do homem.

Ambas as descrições não forçam e reduzem ao pensamento da mesma origem; porém, tornamos indicar ao espírito inquieto e próximo do homem, não obastante o amplo espaço à sua disposição, o seu horizonte e por isso os seus limites. Em Gen. 10 o problema é: do devir tudo que existe e como foi feito? Em Gen. 2ss: porque o ser do homem foi assim como é agora?. Ambas as demandas humanas vem colocadas num longo espaço, um espaço que permite responder de formas diferentes. Se, pois, a história da criação coloca o homem em Deus como criador, agora tudo, isto que esses dizem da criação indicam o limite entre a qual a pesquisa do homem pode só transformar se em sujeito admirado e silencioso diante do criador.

Isto, pois, em Gen. 2ss se verifica de modo diferente de Gen. 1. A criação do mundo é em Gen. 1 em processo em si concluso. Que só a criação do mundo e do homem é um tema completamente em si consiste; isso vem delimitado posteriores a Gen. 2,1-3 que é como um acordo final de cântico da criação. Mas em Gen. 1 é diferente de Gen. 2 só pelo fato de que a criação do homem está completamente no centro: de fato esta criação não é advento em si concluso, mas pertence indivisivelmente no capítulo 3.

Não se trata da sucessão de duas histórias, aquela da criação do homem e história do pecado original, mas de um só advento em si concluso de estende da proposição secundária introdutiva de 2,4 b, que ao recontá-la pressupõe já a criado mundo, até a expulsa de Adão e Eva do jardim do Éden.

Assim aparece a diferença essencial: a diferença do capítulo 1, e o de 2 apresenta a advento dramático em si mesmo, seja por seu reflexo sobre a história seguinte. No capítulo 1 a criação e a história são claramente separadas entre; pode-se dizer que em Gen. 2ss a história começa já no meio da criação; o relato que inicia na criação, olha para o fim de um início na realidade atual de decorar para os que ouvem. Não podemos narrar aos ouvintes os diversos estágios que se sucedam numa pré-história longínqua, uma fase primeira e uma após o pecado original, mas faz ver aos que ouvem no presente o ver a realidade que pertence ao início.

A força dramaticidade aparece já na construção de 2-3, que tem uma estrutura completamente diferente das duas estruturas discursivas de Gen. 1. Pode-se resumir se assim articularmos a sua estruturas:

Ia: criação do Homem (4b-7);
IIa: o jardim e a ordem (8-15);
Ib: criação da mulher (18-25)
Iib: a transgressões da ordem (cap. 3)

A criação do homem e a história que tem por início e a ordem são concatenadas uma na outra pelo narrador, porque resulta claro que, uma não pode ser entendida sem a outra. Quando vem relatado em Gen 2,4b-25 corresponde um pouco ao conteúdo de Gen. 1, 26-31; o interesse é centrado sobre a criação do homem que vem narrada em duas partes. A criação das plantas vem recordada, portanto na criação do homem e as bestas na criação da mulher. O interesse da narração se dirige, portanto ao homem, todo o resto interessa só como ambiente do homem, mas não como soma de tudo

que existe, sobre qual a origem tem estado colocada em ordem. Põe um ordenamento ou sucessão das obras da criação.

O todo inicia com uma proposição secundária: “Quando Javé Elohim criou o céu e a terra...”. O narrador pode relatar o feito da criação enquanto tal que eles pode supor como conhecida - mas pode colocar em evidência qualquer sua particularidade. Não pode fundar a fé na criação, mas a pressupõe. A particularidade aparece na longa proposição secundária introdutiva (a preposição principal vem no verso 7): “Deus não tinha feito... e o homem existia...”. Para o narrador onde está o centro disto: a ação de Deus que abrange o ser e a história do homem. Essa começa com a ordem que Deus dá ao homem criado. Tudo isto se tem relatado aqui, conduz a tudo isto.

A imagem de Deus forma o homem do nada, como o oleiro da forma de um vaso (v.7), recorre freqüentemente fora do A. T.: na África Central, no Egito e na Grécia (Prometeu). Esta não é especificamente bíblica. Ainda admite-se que o Javista não tem mais crédito nesta imagem em si mesma. Ela tem mostrado e reportado com a atenção de reclamar deste modo a atenção sobre o mistério da criação do homem.

De fato, esta descrição muito primitiva da criação do homem suscita no ouvinte, que não pode mais crer a tal imagem, a consciência que não sabemos como Deus tem criado o homem. E isto pode ver o sinal de como pode ter pleno significado ainda para tempos posteriores, que tem outras categorias de pensamento, o não ter simplesmente abatido a categoria de pensamento antigo e primitivo: isso visto acima numa imagem mais ocorrente que como tal diz continuamente depois e ainda a nós, qualquer coisa de essencial: Is. 45,9: Dirá o barro ao oleiro: que fazes?.

Em Jr. 18, Rom 9,21 são semelhantes ao anterior. As imagens do criar de Deus são sempre mudadas em Israel, mas a descrição recente do código sacerdotal conhece nada de mais sobre a criação do homem a não ser daquilo que tem mudado a descrição antiga do Javista; porém não podemos falar outra coisa que indicar algo de misterioso para nós - Deus põe o homem no jardim que tem criado

por ele, porque, o cultiva e o mantém (ou o comanda). Isto pertence realmente ao dono do jardim!
O jardim é confiado ao homem para a guarda de que tem recebido. O mundo em que Deus põe o homem exige o trabalho. Pertence isto à vida; a maldição do capítulo 3 não é uma maldição que torne o trabalho enquanto tal. A cultivação e a custódia do campo são para o homem, o que vem narrada nesta história, o trabalho que está na base e condiciona outro trabalho. Penso que não mudou nada de essencial ao mundo nosso caracterizado. O campo se torna maior cada vez mais, mas o trabalho de um homem ainda hoje deve ser entendido a partir destas duas formas fundamentais de trabalho e ainda confere disso o seu significado.

O sentido da vida dada ao homem não exaure pois no trabalho. Deus confia no homem por sua vida e por seu cumprimento ainda que, maior do trabalho nos campos do mundo. Nisto a grandeza entre na vida do homem de modo singular: por meio de uma proibição. O homem pode compreender ou não o trabalho e seu significado; o campo exige o trabalho e o homem deve conservar a sua vida. Mas ele não pode compreender a proibição e não pode mudar as suas conseqüências. E assim Deus, na proibição, confia no homem. Entra por isso na sua vida uma tensão que o eleva sobre o horizonte ordinário que ele pode dominar com sua energia e com o seu pensar e ele faz retornar para ele que confia ou a proíbe. Esta permissão significa uma coartação no sentido que tolhe ou nega a via para o homem alguma coisa.
Eles podem comer abundantemente de todos os frutos das árvores do jardim. Tal permissão não significa, pois um limite; não entra no limite quando Deus confia ao homem algo que o une ao eterno: a obediência. Na ordem, Deus prende o homem seriamente como seu parceiro (partner). Uma ordem genuína provém do amor.
Uma mãe proíbe algo ao seu filho, porque pode protegê-lo diante de um perigo que a criança no seu pequeno horizonte não pode agora escolher. Na ordem, fala de amor de que ele ordena. Na ordem, Deus oferece ao homem a possibilidade de recolher em si na sua vida

cotidiana e de ater-se a si ainda que é próprio lhe deve não poder compreender o significado da ordem.

Agora a exigência é para esclarecer que não podemos exagerar na diferença entre a ordem e a proibição. A proibição precede as ordens e uma ordem é, se observa bem, ainda uma proibição, porque põe num certo sentido um limite. Por isso, tudo isto que, em Gen. 1-2 vem desenvolvido na proibição de Deus; não mantém isto que Deus mesmo confiado. Após este drama pode ser desenvolver, deve ser criada para o homem e a mulher (18-20); o fato de que o parceiro de Deus na história da humanidade a comunidade não é singulares. A descrição torna aqui terrivelmente humana. No meio de sua obra criadora Deus se lembra de que a criação do homem não é agora uma ordem; mas alguma coisa.

Por isso, empreende uma tentativa, que anda mal, de criar ao que chama, pode, pois encontrar o que é justo para o homem. Que se fala com plena consciência, de maneira ingênua e infantil, de um evento que para nós torna incompreensível. Porque a exposição traz assim imersa no humano, uma tentativa de penetrar no mistério de Deus é também fim do principio impossível.

Todavia emana uma profunda sabedoria da queda a tentativa de criar um auxílio para o homem que ele se permite. Com isto a comunidade dos homens perde uma auto compreensibilidade. Teoricamente sabe-se, o tornar possível outra forma do ser do homem. Os animais podem ser companheiros de viagem para o homem (19,20). Para isto, que ainda vem expressado: no código sacerdotal esses são benditos os homens; que no Javista, são possíveis, companheiro de viagem do homem. Naturalmente esse não pode oferecer uma completa comunidade, mas a referência aos animais torna para o homem qualquer coisa de essencial.

A este propósito torna ressaltada a imposição do nome. Com o dar nome, o homem assume a soberaneidade sobre as animais (ainda que, a mesma característica como no código sacerdotal). A primeira palavra que o homem pronuncia: o som dos nomes; com este nome (nominar) ele começa, dando um ardem, a dominar o seu mundo circundante. O denominar é uma das funções primordiais da língua.

Que são os animais que o homem denomina isto corresponde a mesma importância para o homem nos seus primórdios. Quanto aos animais, mais importante que isso, compõe os objetos que vêm denominados e, com o nome, dominador. Pode-se designar a imposição do nome (denominação) como do início de um conhecimento objetivo.

Essencialmente deste conhecimento objetivo, manifesta na denominação, e a “jóia bem vinda”(Herder) dado à mulher ao homem. O homem descobre na mulher a companheira e a descoberta o surpreende como milagre. O nome que ele encontra para ela é um nome do amor e no mesmo tempo é um agradecimento para um dom de Deus. É o nome da alocução, do diálogo e da comunidade. A alocução na comunidade é, pois, uma função da língua essencialmente diferente daquela de denominação.
É surpreendente como neste relato de evidente ingenuidade infantil, feito pelo Javista, sejam elaboradas do conhecer profundo assim como aquela da função lingüística de denominação e de referência ao objeto e aquela de alocução e da referência à pessoa!.

A motivação do dom da mulher feita por Deus ao homem é formulada como um dito de sabedoria: “Não está bem que o homem esteja só”. Isto diz que, Deus no seu amor real para o homem, torna assim esta comunidade como tal, procura seguir a desobediência dos homens: não obstante a isto, não está bem que o homem esteja só. O narrador diz isto, para o seu tempo: Deus na sua obra de bondade provida para com o homem tem tornado para si a comunidade, não obstante que essa retorna ao homem o teatro da tentação, dos erros e da tragédia. Neste ponto concordam perfeitamente o Javista e o código sacerdotal: para isto o homem em sentido pleno existe só na comunidade; por isso forma fundamental da comunidade é aquela entre o homem e a mulher.

Por que o homem não só, tem tornado “uma ajuda que ele permite”. Esta indicação simples disto da qual tem ao homem só é pertinente. Desta breve formulação é assim completa que faz compreender o significado e a comunidade humana a todos os homens, do jovem ao ancião.

Com a seção dos v. 18-24, o relato da criação do homem é realmente concluso; mas ainda na proibição (vv. 16,17) está presente ainda em algo que, estritamente ligado, não pertence mais a descrição da criação. Assim os vv. 18-24 preparam, portanto isto, que, vem relatado ora no terceiro capítulo. O v. 25 assinala o ponto de passagem. Compreende-se quando vem narrado em seguida só se permite que o homem e a mulher estavam nus, a não se envergonham entre si.

O verso pode só preparar isto que se segue, e não tanto descreve uma “condição original”. Tinhamos visto que como os capítulos 2 e 3 são um único relato que pretende descrever um advento ligado à criação do homem e que representa, em forma narrativa, algo de absolutamente fundamental para ser-homem. O relato vem entre si subdividido na história da criação e numa história entre derivar duas épocas, isto é, uma condição de origem e uma época após o pecado original. De tal modo se faz dizer à história que de nenhum modo isso torna a dizer.

O narrador pode dizer que os homens, quando Deus o havia criado, eram como crianças que não se envergonham entre si. Só agora se pode dizer isto, porque o envergonhar não é advento individual, mas coletivo. E agora deve ser dito; a conseqüência de fato da transgressão da ordem de Deus, que vem ora narrado, só pode observar não só na relação do homem com Deus, mas na comunidade dos homens. A infração da ordem de Deus tem como efeito a vergonha vendo-a!. O profundo significado, de que vem expresso com este simples relato, foge à nossa compreensão. Não sabíamos mais que significa se envergonhar para o nosso ser -homem e para a essência da comunidade humana.

Podem-se fazer uma idéia deste significado se deve a catástrofe de nosso século, em que uma ordem foi infringida, subsiste neste porto a possibilidade de uma existência humana privada de vergonha. Ainda para isto não teríamos mais podido verdadeiramente ter o significado do envergonhar-se, porque o havíamos restringido e delimitado ao campo sexual. De um modo que, em Gen. 2,25, vem dito em todo ao homem.

O envergonhar-se é a reação a um tornar nu. E isto tornar-se é possível só quando são deturpado a relação do homem com Deus. Esta conexão é quando se torna aqui a indicar. O narrador entende dizer que a criação do homem da parte de Deus não pode ser descrita sem que no tempo venha reclamada a atenção sobre o inexplicável: este homem criado por Deus, no seu ser - homem não é diretamente e imediatamente um testemunho da sua origem; o seu ser - homem não é entendido em tudo e, portanto um louvor ao criador.

Mas isto torna muito claro no fenômeno do envergonhar-se. Este fato indica sempre uma falta; de fato é reação a um tornar nu ou saber-se nu. O envergonhar-se tem ainda sempre a fazer que com algo como pecado, erro e absurdo. Todavia isso pertence muito mais estritamente e mais incondicionalmente que não o pecar ou o pecado ou a culpa, ao ser - homem.

Podemos representar o nosso ser - homem sem o pecado e o N.T. fala de fato de Cristo que ele era homem e sem pecado. O envergonhar-se não pode de modo algum ser separado do ser - homem. Basta confrontar, portanto os dois adjetivos: sem - pecado e sem - vergonha.

O profundo e para nós incompreensível mistério de fenômeno da vergonha aparece assim: um jovem encontra vergonha significa inocência; num adulto o encontrar vergonha significa - que é possível ao adulto só através de um sufocar e um suprimir da vergonha - deslizar no inumano. O mistério do homem, que é criado por Deus e que, todavia coloca continuamente no seu existir este sinal de uma falta, aparece muito real no fenômeno do envergonhar-se.

Aqui dizer de novo: é um entrelaçado do relato elevado, na sua interpretação e valorização, só estabelece que os homens, originariamente sem pecado, sejam tornados pecadores a causa do pecado original. Nesta interpretação não é, portanto prestada a suficiente atenção ao não introduzir no texto, mais facilmente e mais direto, do que os comentadores conheciam já das outras fontes. Não

é, pois fadada ao fato que, o texto não fala de uma condição de inocência e após pecaminosidade.

"Mas é, sobretudo suficientemente fadada ao relato deste V. 2, 25 com a frase para Adão e Eva túnicas de folhas e os revestiu", e ao entender-se que, esse verso termina nisto. Esta proposição no fim da história mostra claramente que nos adventos entre Deus e o homem, relatados no capítulo 3, não se trata, portanto do pecado, o pecado original e da sua conseqüência, mas do misterioso nexo entre o pecado e a vergonha.

As três proposições que sublinham esse suceder dos adventos em 2,25; 3,7; e 3,21. Esses não se envergonharam e aproximaram de remediar à falta revelada na vergonha - Deus prove o vestir os homens e assim torna mesmo possível a vida a que agora a vergonha aparece indissoluvelmente.

O suceder-se dos adventos, como aprece nestes três versos, torna assim claro, assim evidente que é difícil compreender porque é mais interpretação do que não se mostra até o início sobre o caminho qual o indica. Foi mais forte está interpretação do texto dada pela tradição. De fato, na interpretação tradicional era de grande importância o fato que, não se podia ver, ou num caso não podia ver como suficiente clareza, o ponto central da história em 3,21, porque tal centro tinha meio num outro lugar em 3,15, no assim chamado "Proto - evangelho". Se neste verso está contida uma profecia sobre Cristo, e qual amassará cabeça da serpente, agora nos seus confrontos deve certamente esvanecer o todo do nada no anúncio de 3,21, segundo qual Deus dá o dom da vida ao homem que, com sua prevaricação, tem merecido a morte.

A este ponto se apresenta uma escolha fundamental e rica de conseqüência para a interpretação da Bíblia. Na interpretação existe hoje uma vasta unanimidade no dizer que a frase de 3,15 contém uma palavra de salvação, porque essa pertence à maldição que vem pronunciada contra a serpente (vv. 14,15). Numa maldição não é possível uma palavra de salvação. Se agora são os outros motivos que não cito. Se estabelece que 3,15 é a palavra de salvação que vai

para Cristo, agora se contribui necessariamente a esta frase importância maior que a 3,21.

Com isto se torna ou não - se é cumprida a escolher que torna a compreensão de toda a história, como havíamos visto. Diante desta forma, o comentador, claro, o problema está disposto a ouvir a história, assim como, isso está no seu contexto próprio da história e por isso ainda da linha da interpretação, aparece facilmente e é irreconhecível de um leitor imparcial nos três versos supracitados. Ora, pois, neste verso aparece que, na interpretação tradicional, vem em 3,15 uma palavra de salvação, pode ser considerada e tranqüilidade afirmado.

Os velhos intérpretes são, muito justamente, concordes que a história de Gen. 2-3 deve conter uma palavra de salvação ou ser direta a uma palavra de salvação. Esses intérpretes, a encontram segundo o mesmo método de interpretação, que não pode ser outro modo ainda que, os nossos métodos de interpretação, são uma profecia sobre o Cristo no V. 15. Se vemos a palavra de salvação, que forma o centro deste relato, no verso 21, com isso não se diz de fato algo de menos que é dito no assim chamado de Proto evangelho de 3,15.

Esta dar a veste é um silencioso, mas potente sinal do perdão de Deus. A vida, dada a os homens que a tinham perdido, é agora uma vida que depende, portanto do perdão de Deus. Esta coisa não é aqui afirmada em toda concepção, mas só acenada através de um sinal. E assim o V.21 é uma silenciosa e velada indicação do escopoda história que começa com a criação do homem.

Tem-se podido mostrar que só uma linha da história, inexaurivelmente profunda da queda do homem, criado de Deus, caiu na desobediência. Será resultado claro que, Gen. 2-3 é efetivamente uma história e que da primeira palavra tende ao mistério do

ser - homem, o qual, não obstante seja criado por Deus, apresenta uma carência que o condiciona muito.

IV - FUSÃO NO PENTATEUCO DE Javista E P (sacerdotal).

Quando da fusão do Pentateuco, a exposição mais antiga do Javista (2-3) foi unida à mais recente ao código sacerdotal (P) (Gen. 1), se verificou algo de característico pelo discurso da Bíblia que coloca assim Criador a criatura. Este discurso é mais vozes, multiforme junções, com variações, a inteira história mostrada entre Deus e o seu novo. Havíamos ouvido mais atentamente a algumas destas vozes; tínhamos encontrado que em Gen. 1 compõe mais vozes, claramente distingüidades entre si e que o código sacerdotal acolhe em si uma descrição mais antiga.

Mas agora torna a recordar, neste ponto, tínhamos dado em consideração portanto uma parte do discurso da Bíblia sobre o Criador e a criação e que agora por si se torna escutar as outras vozes. Mas já a interpretação de Gen. 1-3 mostra que na Bíblia indica esta via. A constante desta via é o louvor ao criador, ou a confissão para Deus como Criador ou a fé nele. Isto muda, ao longo desta via, são os modos de descrição ou as representações do advento da criação.

Não podemos agora, com a nossa fé no Criador, fixar-se sobre um ponto desta via; não podemos dizer: uma só das muitas descrições recorrentes da criação que aquela justa e total como as outras são falsas. Se na nossa fé no Criador aceitamos a descrição mais recente, a do código sacerdotal de Gen. 1, segundo a qual Deus criou o mundo e todas as coisas com a ordem da sua palavra, agora não podemos no mesmo tempo considerar, como única e igual, a outra descrição:

"E Deus formou o homem com o pó da terra...", opõe aquela por sua vez muito diferente de Is 51,9, segundo a criação é fruto de uma mítica luta como se encontra mais vezes na Bíblia: "Pois não fostes tua a fazer um pedaço a Rehab, a traspassar o dragão?", portanto para ilustrar a mesma idéia com outro exemplo: o início do discurso de Deus e Jó 38 contém uma aprofundada descrição do mundo que, pois diverge, em postos essenciais, daquela que é descrita em Gen. 1. Ainda que não se possa dizer que Gen. 1 seja real e que Jó 38 seja falso ou vice-versa.

Mas a pura constatação que as representações da criação tem dado estas transformações, não se coloca ou acrescenta muito. Em ambas as descrições da criação nós estamos sempre embutidos mesma tendência a conservar o mistério da criação de Deus. A intenção dos relatos não são os de esclarecer a origem do mundo e do homem, mas de reclamar a atenção sobre a maravilha do criador e sobre a infinita majestade do Criador.

Esses irão conduzir à adoração e ao louvor ao Criador, não à descoberta científica definitiva das origens. Os mistérios do mundo (Gen. 1) e os mistérios da existência do homem (Gen. 2ss) são colocadas a estar no belo lugar como mistérios. Isto vem expresso no modo mais forte no início do discurso de Deus em Jó 38, que ameaça de naufragar na sua vida de frente ao incompreensível, se sente em dizer com força: “não podes compreender os mistérios e os abismos do mundo, porque não és o criador: 38,4”. Onde estavas quando colocava eu os fundamentos da terra.....?

Mas esta tendência a conservar o mistério do Criador não veta e não impede por nada a problemática sobre as origens e sobre o devir; essa indica a última e só os seus limites. Por isso é possível que uma exposição mais recente não suprimisse aquela mais antiga e que a tradição lança espaços a diversas respostas. Este dado é resultado, sobretudo na exposição do código sacerdotal. Na sua exposição a ação criadora de Deus é a mais possível destacada e longa das imaginações primitivas ou místicas. Esta é efetivamente uma afirmação definitiva sobre como advém a criação.

Mas compara, ou ao menos se anuncia na mesma descrição, algo de completamente novo: o primeiro traço de uma descrição científica do dever do mundo. Isso emerge no modo como vem classificado as plantas, no aceno à afirmação do mundo por períodos sucessivos e no significado do dividir (do separar, do definir), na obra criadora de Deus. Deste tipo de descrição próprio do código sacerdotal se pode deduzir pelo menos que a confissão em Deus criador não exclui o conceito de desenvolvimento. Mas se pode dizer de outra forma que o radical e conseqüente fé na criação da Bíblia torna o homem livre

na procura sobre o devir do mundo e do homem, por nos limites do reverente conhecimento do milagre da criação.

Portanto não se pode mostrar o real escopo desta afirmação da criação: o louvor ao criador. Se zombando e irrevente, aceitamos como real a linha da tradição mítica e primitiva até aquela quase científica, devemos reconhecer, como movimento desta tradição e como o mesmo centro, o louvor continuo ao criador, louvor que é resposta às grandes ações de Deus, sempre nova e sempre ressurgente e frente ao agir de Deus; é aquilo que Paul Gerhardt exprime nestes versos seu:

"Eu mesmo não posso e não devo repousar,
a grandiosa ação do grande Deus restitui
todos os sentidos meus,
se tudo canta, eu me associo ao canto".

A dificuldade maior pois para nós que ouvimos estes relatos da criação, feito pela Bíblia, num mundo muito mudado, este é real, no fato que exprimimos a fé em o Deus Criador e o confessarmos ("eu creio que Deus tem criado a todas as criaturas") como os salmos da criação no A. T. Não é suficiente que ora finalmente vemos como a fé em Deus criador possa concordar com a problemática científica cerca do devir do mundo e do homem; se trata de ver como problemática e a pesquisa científica ou ainda a atividade técnica possamos ter entendidos e confrontados sobre a seriedade desta soma positivo, se ouvira e crerá não só isto e que dirá a história da criação, mas ainda que toda a Bíblia nas suas admoestações e na indicação dos seus limites humanos.